



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

AUTONOMÍA: LA ALTERNATIVA CONTRAHEGEMÓNICA EN LA
GLOBALIZACIÓN. EL CASO DEL EZLN. 1983-2023.

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN HUMANIDADES: **FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

PRESENTA:

GABRIELA LEYVA MÉNDEZ

DR. JUAN MONROY GARCÍA

DIRECTOR DE TESIS

DRA. LAURA ELVIRA MUÑOZ MATA

CO-DIRECTORA DE TESIS

DR. HERMINIO NÚÑEZ VILLAVICENCIO

TUTOR INTERNO DE TESIS



AGOSTO 2026

Índice.

Introducción.	6
Capítulo I. La globalización capitalista como orden hegemónico.	18
1.1. Modernidad, occidente, colonialismo y orden hegemónico.	22
1. 2. Conceptuación de la globalización.	25
1. 3. El discurso hegemónico en la globalización.	28
1. 4. La utopía de la sociedad global.	30
1. 5. El sentido de la libertad para los globalistas.	34
1. 6. El individualismo neoliberal.	36
1. 7. La estructura del sistema capitalista global.	39
1. 7.1. El sistema social planetario capitalista: acumulación, desigualdad y poder corporativo.	41
1. 7.2. Intercambio desigual: explotación de los pueblos del sur global.	43
1.8. Crisis sistémica y catástrofe global.	45
1.8.1. Crisis humanitaria: migración forzada, pobreza y exclusión social.	47
1.8.2. Catástrofe ecológica: destrucción ambiental, cambio climático y extractivismo.	49
Capítulo II. La autonomía como alternativa contrahegemónica.	52
2. 1. Indígena, identidad étnica, etnicidad y etnonacionalismo.	56
2. 2. Conceptuación de la autonomía.	58
2. 3. Los pueblos indígenas: sujetos de derecho histórico.	61
2. 4. La autonomía como utopía planetaria.	63
2. 5. El sentido de la libertad para los autonomistas.	66
2. 6. El comunitarismo autonomista.	68
2. 7. La reconfiguración del estado-nación.	71
Capítulo III. La dialéctica entre autonomía y capitalismo.	76
3.1. La autonomía en la era del neoliberalismo.	78
3.1.1. Representaciones sociales de los pueblos indígenas en el marco del neoliberalismo.	79

3.1.2. Percepciones indígenas del neoliberalismo.	81
3.2. Racionalidad occidental vs. racionalidad indígena.	82
3.3. Intersecciones y tensiones: un análisis del Estado Plural y la Pluralidad de Culturas en la obra de Luis Villoro.	84
3.4. La intersubjetividad entre globalistas y autonomistas.	85
3.5. La ofensiva del capitalismo contra la autonomía.	87
3.5.1. Colonización y despojo: saqueo histórico y expansión neoliberal.	89
3.5.2. Criminalización de las resistencias: represión estatal y estrategias de control.	91
3.5.3. Saqueo y exterminio: megaproyectos, violencia y desaparición de pueblos.	93
3.6. Abolir la propiedad privada -fundamento del capitalismo-: alternativas desde la autonomía.	95
3.7. En defensa de la vida y del planeta: resistencias y horizontes posibles.	97
3.7.1. Geografía de las resistencias: movimientos autonómicos y luchas territoriales.	99
3.7.2. Experiencias alternativas: comunidades en resistencia, economías solidarias y nuevas formas de vida.	101
Capítulo IV. La autonomía zapatista.	103
4.1. Origen y desarrollo del EZLN.	103
4.1.1. Antecedentes de la gestación del EZLN en el contexto chiapaneco.	103
4.1.1.1. El peonazgo acasillado: servidumbre, memoria y resistencia.	105
4.1.1.2. Migrar para existir: intersubjetividades en la colonización indígena de la Selva Lacandona.	107
4.1.1.3. Evangelizar la dignidad: La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y la gestación de una conciencia insurgente.	109
4.1.1.4. La palabra organizada: el Congreso Indígena de 1974.	111
4.1.1.5. Las organizaciones socialistas y la gestación del EZLN.	114
4.1.2. Las inflexiones del zapatismo: autonomía, historicidad y transformación.	117

4.1.2.1. El discurso de la guerra: ontología de la insurgencia zapatista.	119
4.1.2.2. El discurso de la resistencia como ontología política del zapatismo.	121
4.1.2.3. El discurso de la autonomía como poética del autogobierno.	123
4.1.2.4. El discurso del común: genealogía de una praxis.	126
4.2. Principios y praxis de la autonomía zapatista.	129
4.2.1. Principios filosóficos del zapatismo.	129
4.2.2. Praxis del zapatismo: anclar el sueño a la tierra.	132
4.2.2.1. Autonomía educativa: aprendizajes colectivos y formación de sujetos críticos.	132
4.2.2.2. Sistema de salud autónomo zapatista: una ética de la vida frente a la necropolítica del Estado.	140
4.2.2.3. Comunicación alternativa: medios autónomos, contrainformación y resistencia cultural.	142
4.2.2.4. Gobierno autónomo: la inversión de la pirámide.	145
4.2.3. Sujetos de la autonomía: mujeres y jóvenes zapatistas.	149
4.2.3.1. La lucha de las mujeres dentro de la lucha zapatista.	149
4.2.3.2. Los jóvenes zapatistas: individuo y comunidad en la dialéctica zapatista.	150
4.3. Relación entre las comunidades zapatistas y el estado mexicano.	152
4.4. El impacto del EZLN en la lucha global por la autonomía.	155
4.5. La resignificación de la autonomía zapatista.	158
4.5.1. De la pirámide al común: ruptura con la jerarquía y horizontes de la autonomía.	160
4.5.2. El sentido del común: más allá del individuo y la propiedad.	163
Conclusiones.	170
Bibliografía.	174

Introducción.

La historia contemporánea puede ser leída como la tensión permanente entre dos fuerzas antagónicas: la voluntad de dominación del capital global y la voluntad de autonomía de los pueblos. La globalización no es únicamente un proceso económico ni una fase superior del capitalismo; es una configuración civilizatoria que reordena el sentido de la política, de la comunidad humana y de la vida misma. En este escenario, la autonomía emerge no como un residuo arcaico ni como una nostalgia identitaria, sino como una forma política viva que interpela a la hegemonía neoliberal desde abajo, desde los territorios y desde las subjetividades colectivas.

La presente investigación se sitúa en ese campo de tensión dialéctica entre hegemonía y subalternidad, entre neoliberalismo y autonomía, entre globalización y globalidad. El caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional constituye una unidad privilegiada de análisis porque condensa, durante más de cuatro décadas, una práctica política que articula resistencia, construcción institucional alternativa y producción de un discurso contrahegemónico con alcance planetario.

Esta tesis sostiene que la autonomía no es un fenómeno local ni marginal, sino una alternativa contrahegemónica inscrita en la propia dinámica de la globalización. La globalización neoliberal y la autonomía conforman una relación dialéctica: tesis y antítesis de un proceso histórico que desemboca en una nueva configuración del orden mundial, que aquí se denomina globalidad.

El objeto de estudio de esta investigación es la autonomía como alternativa contrahegemónica al neoliberalismo en el proceso de globalización planetaria durante el periodo comprendido entre 1983 y 2023. Este lapso histórico permite observar la génesis, consolidación y reconfiguración de la autonomía como proyecto político, ético y civilizatorio frente a las transformaciones del capitalismo global, mostrando su capacidad de persistencia más allá de coyunturas inmediatas. Este periodo hace posible analizar la autonomía no como un episodio aislado de resistencia, sino como un proceso de larga duración que dialoga críticamente con las distintas fases del neoliberalismo —su origen, su expansión, y su crisis—, evidenciando que se trata de una propuesta histórica.

El ámbito espacial es planetario, porque tanto la globalización neoliberal como las luchas autonomistas trascienden las fronteras nacionales y se articulan en redes transnacionales. Los actores sociales involucrados son dos: las fuerzas hegemónicas neoliberales y las fuerzas subalternas insubordinadas, cuya relación dialéctica constituye el eje central del análisis.

La mayoría de los estudios sobre la globalización privilegian la mirada del hegemon: los mercados, los estados, las corporaciones y los organismos financieros internacionales. Esta investigación propone un desplazamiento epistemológico: comprender la globalización como un proceso relacional que incluye tanto a los hegemones como a los subalternos insubordinados.

La relevancia social del estudio radica en interpretar filosóficamente la emergencia de una nueva globalidad desde una perspectiva dialéctica, procesual y agonista. La aportación central consiste en demostrar que la autonomía no es mera resistencia reactiva, sino una práctica ontológica, una práctica política productiva de mundo, capaz de generar institucionalidad, subjetividad y racionalidad propias. En este sentido, no se aborda únicamente como una forma de autogobierno, sino como una racionalidad ética, económica, política y cultural que cuestiona las premisas del orden global dominante.

Asimismo, se contribuye al campo de la filosofía política contemporánea al incorporar una lectura gramsciana y agonista de la globalización, frente al predominio de enfoques neorrealistas, economicistas o funcionalistas. En este punto es necesario establecer que partimos de concebir a la política como la acción de organizarnos con fines utópicos, por lo que la política tiene un doble principio fundante: praxis y utopía, entendiendo la praxis como el ejercicio del poder con el fin de organizarnos y la utopía como el *eu topos*, el mejor lugar posible, el proyecto ideal que conduce o debe conducir la praxis política. En ese sentido, la ciencia política es el análisis de la política tal como ocurre en la realidad, mientras que la filosofía política es la reflexión profunda en búsqueda de la verdad inmanente acerca de la política. Mientras la ciencia política se ocupa del ser de la política, la filosofía política se ocupa del deber ser de la política, la ciencia explica la praxis política, mientras la filosofía explica la utopía política. A la ciencia política la llamamos realismo político, mientras que a la filosofía política le llamamos idealismo político. De cualquier manera, la política tiene que ver con toda la organización del estado o la comunidad y nadie escapa a la política, permea todo el sistema socio-político. Finalmente es necesario decir que la política es un constructo cultural de la humanidad, no es inherente a la naturaleza del ser humano, sino que es una construcción humana. La política es el artefacto cultural de la humanidad para organizarnos, es el ideal más noble de las relaciones humanas.

El propósito general de esta investigación es comprender por qué la autonomía se ha configurado, durante los últimos cuarenta años, como una de las principales alternativas contrahegemónicas frente al proyecto neoliberal que se consolidó con la globalización. Más aún, se busca indagar por qué esta forma de organización económica, política y social no sólo ha resistido el avance del neoliberalismo, sino que ha logrado proyectarse como una posibilidad histórica dentro de la globalidad emergente del siglo XXI. En este sentido, la autonomía no es abordada únicamente como una forma administrativa o institucional de

autogobierno, sino como una racionalidad política, ética y cultural que cuestiona las premisas mismas del orden global dominante.

Para alcanzar este objetivo general, la investigación se propone desarrollar un conjunto de objetivos particulares que permitan comprender el fenómeno en toda su complejidad. En primer lugar, resulta imprescindible conceptualizar rigurosamente tanto la globalización como la autonomía, pues ambos términos suelen utilizarse de manera ambigua en el debate académico y político. La globalización, lejos de ser un proceso neutral o meramente económico, constituye un orden histórico específico que ha sido articulado por el neoliberalismo como discurso hegemónico. La globalización es un proceso de metanacionalización del capital, un proceso de integración económica que coloca el poder del mercado por encima del poder de los estados nación, un proceso obsesivamente economicista, mercantilizando la vida política de la humanidad. Por su parte, la autonomía debe ser entendida no como una demanda política, sino como una práctica social que reconfigura las relaciones entre comunidad, poder y territorio. La autonomía es una forma de entender y habitar el mundo, en la que la dignidad humana y la utopía colectiva se colocan por encima de la economía, el capital y la propiedad privada de los medios de producción.

La investigación también busca analizar los discursos hegemónicos y contrahegemónicos que atraviesan la globalización contemporánea. El neoliberalismo se ha presentado como una narrativa universal que promete eficiencia, libertad económica y modernización. Sin embargo, junto a este discurso dominante han emergido múltiples formas de resistencia que cuestionan sus efectos sociales, culturales y ecológicos. Entre estas formas de resistencia, la autonomía destaca por su capacidad de articular proyectos colectivos que no sólo se oponen al neoliberalismo, sino que proponen otras maneras de organizar la vida social.

Más aún, el estudio se propone comprender la dialéctica entre neoliberalismo y autonomía, es decir, la relación conflictiva pero constitutiva entre ambos proyectos históricos. En lugar de pensar esta relación como una simple oposición externa, la investigación parte de la idea de que el neoliberalismo y las prácticas autonómicas se definen mutuamente dentro de un campo de fuerzas donde se disputan sentidos, instituciones y horizontes de futuro. De este modo, la autonomía aparece no sólo como una resistencia al orden global, sino también como propuesta que participa en la reconfiguración de la globalidad contemporánea.

La investigación presta especial atención a la dimensión subjetiva y afectiva de la política, analizando cómo se construyen las identidades colectivas, los afectos y las formas de pertenencia que sostienen tanto los proyectos hegemónicos como los contrahegemónicos. En este sentido, comprender la autonomía implica también comprender los procesos mediante los cuales los sujetos se reconocen como parte de un nosotros, construyen solidaridades y elaboran sentidos compartidos de justicia, dignidad y comunidad.

A partir de estas preocupaciones teóricas y empíricas, el problema central de la investigación puede formularse a través de la siguiente pregunta: ¿por qué la autonomía ha sido la alternativa contrahegemónica al neoliberalismo en la globalización y cómo se articula dialécticamente con él en la construcción de la globalidad? Esta pregunta no busca únicamente identificar la existencia de resistencias al neoliberalismo, sino comprender las condiciones históricas y filosóficas que han permitido que la autonomía se constituya como una propuesta política con capacidad de interpelar al orden global dominante.

De esta interrogante principal se desprenden otras preguntas que orientan el desarrollo del análisis. En primer lugar, surge la necesidad de comprender ¿cómo se construye la relación entre hegemonía y subalternidad?, es decir, ¿cómo se estructuran las relaciones de poder que permiten a ciertos proyectos históricos consolidarse como dominantes mientras otros quedan marginados o subordinados? También resulta fundamental explorar ¿cómo se configura la distinción entre un “nosotros” y un “ellos” ?, y ¿de qué manera esta distinción puede transformarse en una forma inclusiva y democrática de articulación política?

Del mismo modo, la investigación se pregunta ¿cómo es posible sublimar el antagonismo político mediante el agonismo?, es decir, ¿cómo transformar el conflicto inherente a la política en una forma de confrontación legítima que no destruya el tejido democrático, sino que lo fortalezca? Finalmente, se indaga ¿cómo se articulan las identidades colectivas con los proyectos hegemónicos?, pues toda hegemonía requiere no sólo instituciones y discursos, sino también sujetos que se identifiquen con ella y reproduzcan sus significados.

Con base en estas preguntas, la investigación sostiene una serie de hipótesis que orientan el análisis. En primer lugar, se plantea que sí existe una alternativa al neoliberalismo, y que dicha alternativa se expresa en las prácticas autonómicas que diversos pueblos y movimientos sociales han desarrollado como formas concretas de organización política y social. La autonomía, en este sentido, no es una abstracción teórica, sino una práctica histórica que demuestra la posibilidad de construir otros modos de vida colectiva.

En segundo lugar, se sostiene que la autonomía permite sublimar el antagonismo político, transformándolo en lo que puede denominarse un consenso conflictual, donde las diferencias no son negadas sino reconocidas como parte constitutiva de la vida democrática. Esta capacidad de reconocer el conflicto sin anularlo constituye una de las principales virtudes políticas de los proyectos autonómicos.

En tercer lugar, la investigación plantea que la relación entre hegemonía y subalternidad es constitutiva del proceso globalizador. La globalización no es un proceso homogéneo ni lineal, sino un campo de disputas donde distintos actores luchan por definir el sentido de lo global. En este contexto, las prácticas autonómicas emergen como formas de resistencia que cuestionan la universalidad del proyecto neoliberal.

Por otra parte, se propone que la autonomía configura un “nosotros” democrático, capaz de reconocer la pluralidad de identidades y la legitimidad del conflicto político. Este “nosotros” no se funda en la exclusión del otro, sino en la construcción de una comunidad política que reconoce la diversidad como condición de posibilidad de la democracia.

Por último, la investigación sostiene que la dialéctica entre autonomía y neoliberalismo constituye uno de los ejes estructurantes de la globalidad emergente. Lejos de ser fenómenos aislados, ambos proyectos participan en la configuración del mundo contemporáneo, definiendo las tensiones y posibilidades que marcarán el horizonte político del siglo XXI.

Los conceptos que estructuran esta investigación —autonomía y globalización— se inscriben en el horizonte de una democracia en estado agónico, donde se entrelazan las nociones de democracia, conflicto y hegemonía. Lo político es comprendido como la dimensión constitutiva del antagonismo que atraviesa las múltiples relaciones sociales, mientras que la política designa la forma histórica en que dichos antagonismos son ordenados, organizados y simbolizados. Desde esta perspectiva, el consenso no aparece como reconciliación racional definitiva, sino como una modalidad asociativa siempre precaria, frente a la cual el conflicto expresa una concepción disociativa de lo social en la que no existe resolución última posible. Siguiendo a Chantal Mouffe¹, reconocemos el carácter inerradicable del antagonismo, imposible de ser resuelto por la vía racional, y situamos en ese plano la tensión entre la autonomía étnica y la globalización neoliberal. Las identidades colectivas se configuran como un “nosotros” que emerge necesariamente en un campo de conflicto: no un nosotros cerrado, sino uno que presupone siempre la existencia de un “ellos”. Tal como lo mostró Saussure, la identidad es relacional; y como explicó Gramsci, también lo es la hegemonía. Por ello, esta investigación se distancia tanto del modelo agregativo como del deliberativo, pues considera que la especificidad de la política democrática no radica en la superación del binomio nosotros/ellos, sino en su inscripción conflictiva dentro del espacio público.

Asimismo, reconocemos la naturaleza hegemónica de todo orden social: ningún orden se instituye sin excluir otras posibilidades. La sociedad no puede ser pensada desde una lógica exterior a sí misma, pues el poder es constitutivo de lo social. La estructuración de la sociedad es el resultado de prácticas hegemónicas sedimentadas históricamente. No existe un nosotros

¹ Cfr. Mouffe, Chantal, *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, Fondo de Cultura Económica, 2014.

plenamente inclusivo; por ello, el antagonismo no desaparece, sino que se transforma en agonismo mediante un proceso de sublimación o domesticación del conflicto. En este sentido, la democracia no elimina la confrontación, sino que la reinscribe en un marco simbólico donde los adversarios se reconocen como legítimos.

La discusión teórica exige concebir al menos dos modelos fundamentales: el de la confrontación amigo/enemigo —que remite a la figura del adversario cuya existencia se reconoce como legítima— y el de la sociedad pluralista, que pretende disolver la lógica agonista. Sin embargo, ambos modelos muestran límites, pues en determinadas coyunturas históricas la oposición dialéctica resulta inevitable: siempre hay confrontación entre proyectos hegemónicos que no puede resolverse racionalmente. Por ello, el antagonismo debe ser sublimado, y dicha sublimación, en el contexto de la globalización, implica el reconocimiento de la autonomía como elemento constitutivo de la propia globalidad.

Todo orden social es una institución política. La esfera pública se configura como un campo de batalla sin victoria definitiva. Todo consenso implica exclusión. De ahí la necesidad de distinguir no sólo entre los modelos deliberativo y asociativo, sino también entre el modelo radical y el agonista. Este último, de inspiración gramsciana, supera el reduccionismo de clase del marxismo tradicional al proponer la radicalización de la democracia: una lucha inmanente dentro de la propia democracia que extiende sus principios a un conjunto más amplio de relaciones sociales. El agonismo se opone a las concepciones agregativas y deliberativas porque revela las limitaciones de la idea consensual de democracia. Surge entonces la pregunta: ¿cómo pensar la democracia en un orden hegemónico?, ¿cómo concebir proyectos antagónicos que disputan la hegemonía? El modelo agonista permite comprender la confrontación democrática entre proyectos hegemónicos y el carácter inevitablemente partisano de la política. reconoce que incluso las propuestas contrahegemónicas son, a su modo, formas de hegemonía.

Los problemas políticos no se resuelven en el plano puramente teórico. La política es también un campo de pasiones. No obstante, es necesario distinguir entre emociones individuales y afectos colectivos. Interesan aquí las pasiones de los dos sujetos en disputa: las fuerzas hegemónicas y las fuerzas subalternas de la globalización. Desde una perspectiva cercana al psicoanálisis, atendemos a los afectos comunes que se manifiestan en la lucha política y a la movilización pasional que el conflicto implica. El “nosotros” es una cristalización de afectos compartidos. Este enfoque desafía la visión racionalista e individualista de la política y busca comprender la subjetividad de los actores en pugna. Se enfatiza así el carácter colectivo y partisano de la política que emerge desde la subalternidad, así como su dimensión afectiva. Las pasiones movilizadas pueden erosionar las instituciones democráticas; por ello, para el agonismo resulta fundamental regenerar afectos comunes orientados hacia objetivos como la justicia social. En el contexto de la postpolítica, donde se afirma que no hay alternativa, se vuelve necesario crear las condiciones de una lucha contrahegemónica que resignifique la

globalización y construya un mundo distinto al imaginado por el neoliberalismo: un mundo articulado por la autonomía.

Sólo mediante los afectos y los discursos que configuran prácticas culturales distintas —pues afectos y discursos producen subjetividades— es posible comprender la dialéctica de la globalización. Para comprender a los sujetos cuyos discursos se analizan, es preciso atender a su dimensión afectiva. En este punto, resultan fundamentales las aportaciones de Freud con su psicología de las masas y de Foucault² con sus reflexiones sobre el alma y los afectos. Los afectos comunes se sitúan en la base de una subjetividad que legitima discursos mediante prácticas culturales alternativas, nuevas formas de producción libidinal que contribuyen a una política radical de confrontación contrahegemónica frente al neoliberalismo. Se trata de cultivar prácticas que erosionen y desafíen el modelo de sociedad existente. Spinoza³ conceptualiza este impulso vital como *conatus*; Freud⁴ lo nombra *libido*. Ambos permiten comprender la psique y la subjetividad tanto del subalterno autonomista como del sujeto neoliberal hegemónico.

Los autonomistas sostienen la necesidad de construir otro mundo, distinto al proyectado por la globalización neoliberal, un mundo en el que la identificación étnica posee una potencia libidinal decisiva. Movilizan otros afectos y configuran un *nosotros* alternativo frente a la explotación, la discriminación, el despojo y la exclusión. Al mismo tiempo, se apropian de la globalización para articular luchas, establecer cadenas de equivalencia entre pueblos y construir una voluntad colectiva que radicaliza la democracia. Esta investigación se propone indagar el destino de estas luchas y articulaciones autonomistas, entendiendo que la radicalización democrática implica una resignificación profunda de los contenidos mismos de la democracia.

La crisis de la hegemonía neoliberal se resuelve hoy en dos direcciones opuestas: mediante regímenes autoritarios o totalitarios —vinculados al populismo de derecha— o mediante la radicalización de la democracia —asociada al populismo de izquierda—. El populismo no consiste en la mera instauración de un régimen político, sino en la construcción de una voluntad colectiva capaz de producir una ruptura hegemónica. Es una forma de guerra de posición, en el sentido gramsciano: romper la lógica neoliberal dominante y poner en marcha una racionalidad contrahegemónica. Ello implica intervenir en puntos estratégicos como la educación, la comunicación, la salud y el territorio, y socavar las instituciones neoliberales sin imponer una dirección única.

² Cfr. Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982), México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

³ Cfr. Spinoza, B. *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.

⁴ Cfr. Freud, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid, Alianza Editorial, 2010. (Obra original publicada en 1921).

Nuestra perspectiva no es esencialista, sino procesual: la clave reside en la forma en que se articula la lucha. No toda polarización posee un carácter emancipador. Las prácticas artísticas desempeñan un papel central en las luchas contrahegemónicas, pues permiten la creación de un régimen de afectos distinto. Construir hegemonía significa producir nuevas identidades, nuevos afectos y nuevas subjetividades. Spinoza⁵, en su Tratado político, afirma que el deseo es aquello que impulsa la acción humana y que los afectos orientan dicha acción. El conatus se manifiesta en el discurso, y el discurso es ya una práctica afectiva y significativa. El vínculo entre afección y discurso constituye la base de la subjetividad de los agentes sociales y se convierte en la fuerza motriz de la acción política. Así, la política aparece no sólo como un campo de ideas, sino como una trama viva de pasiones, sentidos y luchas que configuran la posibilidad misma de un mundo distinto.

La presente tesis se organiza en cuatro capítulos que articulan un análisis filosófico: desde la crítica a la globalización capitalista como orden hegemónico hasta el análisis concreto de la autonomía zapatista como alternativa contrahegemónica. La estructura responde a una lógica dialéctica: partir del sistema mundial dominante, confrontarlo con la propuesta de la autonomía y, finalmente, encarnar esta tensión dialéctica en la experiencia histórica del zapatismo.

El primer capítulo se propone responder por qué la globalización capitalista debe ser comprendida como el orden hegemónico mundial contemporáneo, más allá de categorías como occidente, modernidad o colonialismo. Estas nociones son revisadas como antecedentes históricos y conceptuales que confluyen en la forma actual del capitalismo global. La globalización es conceptualizada no sólo como un proceso económico, sino como ontología hegemónica, como un dispositivo político, cultural y simbólico que produce un discurso hegemónico sustentado en la promesa de una sociedad global armónica y en una idea particular de libertad asociada al mercado y al individuo.

Se analiza la utopía globalista como una narrativa que naturaliza el individualismo neoliberal y legitima la expansión de un sistema estructurado y fundamentado por la acumulación, la desigualdad y el poder corporativo. En este marco, el intercambio desigual y la explotación de los pueblos del sur global aparecen como condiciones necesarias de la prosperidad del norte hegemónico.⁶

El capítulo culmina con el estudio de la crisis sistémica del capitalismo global, expresada tanto en la catástrofe humanitaria —migración forzada, pobreza y exclusión— como en la catástrofe

⁵ Cfr. Spinoza, op. Cit.

⁶ Cfr. Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo, siglo XXI* editores, 2005.

ecológica —extractivismo, destrucción ambiental y cambio climático—. La globalización se revela a sí misma como un orden que produce simultáneamente integración y devastación, progreso técnico y ruina social.

El segundo capítulo plantea la autonomía como una respuesta filosófica, ontológica y política frente al orden hegemónico global. Parte del análisis de la identidad indígena, la etnicidad y el etnonacionalismo para mostrar que la autonomía no es una simple reivindicación cultural, sino una propuesta ontológica de reorganización radical de la vida social.

Se desarrolla una conceptualización filosófica de la autonomía que la entiende como práctica histórica, como horizonte utópico planetario y como forma distinta de concebir la libertad: no como competencia individual, sino como autodeterminación colectiva. Desde esta perspectiva, el comunitarismo indígena se presenta como una crítica viva al individualismo neoliberal y como una alternativa ética y política fundada en la reciprocidad, el territorio y la vida en común.

El capítulo concluye con una reflexión sobre la reconfiguración del estado-nación, cuestionado por la emergencia de sujetos colectivos que no buscan su disolución abstracta, sino su transformación desde abajo, mediante formas plurales de soberanía y gobierno comunitario.

El tercer capítulo examina la relación conflictiva entre los sujetos subalternos autonomistas y los sujetos hegemónicos neoliberales. Esta relación se concibe como una dialéctica permanente entre hegemonía y subalternidad, entre proyectos históricos incompatibles que disputan el sentido del mundo.

Se analizan las representaciones sociales construidas desde el neoliberalismo sobre los pueblos indígenas, así como las percepciones indígenas del capitalismo global, mostrando que ambas racionalidades producen universos simbólicos distintos: una racionalidad occidental instrumental frente a una racionalidad indígena relacional y comunitaria.

Se incorpora una reflexión intercultural a partir de la obra de Luis Villoro, particularmente en torno a la tensión entre el estado homogéneo y la pluralidad de culturas, lo que lo lleva a plantear la necesidad de un estado plural, en el cual, la interculturalidad aparece no como síntesis armónica, sino como campo de fricción entre proyectos civilizatorios.

El capítulo aborda también la ofensiva del capitalismo contra la autonomía mediante procesos de colonización, despojo, criminalización de las resistencias y exterminio a través de megaproyectos. Frente a ello, se estudian las geografías de la resistencia⁷, las economías solidarias y las experiencias comunitarias como horizontes posibles de transformación. La abolición de la propiedad privada como fundamento material del capitalismo se plantea como una hipótesis radical desde la perspectiva autonómica.

El cuarto capítulo constituye el eje empírico y político de la tesis. Se reconstruye el origen y desarrollo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, desde sus antecedentes en el contexto chiapaneco —el peonazgo acasillado, las migraciones a la Selva Lacandona, la influencia de la Diócesis de San Cristóbal y la organización indígena— hasta su articulación con las tradiciones socialistas.

Se analizan las inflexiones del zapatismo: del discurso de la guerra al de la resistencia, de la resistencia a la autonomía y, finalmente, al discurso del común. La autonomía zapatista se estudia tanto en sus principios —mandar obedeciendo, democracia directa, justicia comunitaria— como en sus prácticas concretas: educación, salud, comunicación y gobierno autónomo.

La praxis autonómica se analiza en cuatro ámbitos fundamentales: educación, salud, comunicación alternativa y gobierno, entendidas como espacios de formación de sujetos críticos, de defensa de la vida frente a la necropolítica estatal y de resistencia cultural mediante la contrainformación.

También reflexionamos acerca de los sujetos de la autonomía: las mujeres y los jóvenes zapatistas, como protagonistas de una transformación que articula individuo y comunidad en una dialéctica propia, capaz de imaginar y construir un mundo distinto al impuesto por la globalización neoliberal.

Se describen las estructuras de gobierno, en particular los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, así como los Gobiernos Autónomos Locales (GAL), actuales centros de poder. También abordamos la relación conflictiva con el estado mexicano. Asimismo, el impacto global del zapatismo se analiza como una influencia decisiva en movimientos altermundistas y autonomistas contemporáneos. Finalmente, se aborda la resignificación actual de la

⁷ El concepto “geografías de la resistencia” no tiene un único autor fundador, sino que surge dentro de la tradición de la Geografía Crítica y de los estudios sobre territorio, poder y movimientos sociales. Es una noción construida colectivamente por diversos autores que reflexionan sobre cómo los espacios y territorios se convierten en escenarios de lucha contra la dominación capitalista, colonial o neoliberal. Es un concepto citado por alrededor de 30,000 artículos.

autonomía en torno al concepto del común: su genealogía, su ruptura con la jerarquía y su sentido más allá del individuo y la propiedad privada.

En conjunto, la tesis muestra que la autonomía no es una excepción marginal dentro de la globalización, sino una de sus contradicciones internas más profundas: una propuesta ética, política y civilizatoria que disputa el sentido mismo de la modernidad capitalista y abre la posibilidad de un horizonte histórico alternativo basado en el común, la dignidad y la vida.

La presente investigación adopta un enfoque filosófico sustentado en una perspectiva hermenéutica, crítica y dialéctica, orientada a comprender los procesos históricos, los discursos políticos y las prácticas sociales desde una visión relacional y dinámica de la realidad. Este abordaje permite interpretar las tensiones, contradicciones y disputas que emergen entre los proyectos hegemónicos de la globalización neoliberal y las experiencias subalternas de construcción autonómica impulsadas por sujetos colectivos.

Asimismo, la investigación recurre tanto al pensamiento crítico como al pensamiento utópico como horizontes epistemológicos y filosóficos complementarios. El pensamiento crítico posibilita el cuestionamiento de las estructuras de dominación, las relaciones de poder y los mecanismos de reproducción de la hegemonía presentes en el orden global contemporáneo. Por su parte, el pensamiento utópico constituye una herramienta para imaginar y proyectar alternativas históricas viables, orientadas hacia formas más justas, democráticas y emancipadoras de organización social. En este sentido, la utopía no se entiende como una idealización irrealizable, sino como una categoría analítica y filosófica que permite visibilizar las potencialidades transformadoras contenidas en las experiencias de autonomía.

Metodológicamente, se emplea el análisis filosófico-político, el estudio crítico de discursos y la interpretación hermenéutica de categorías fundamentales como hegemonía, autonomía y globalización, con el propósito de comprender sus significados, resignificaciones y expresiones concretas en los procesos de resistencia y construcción de alternativas contrahegemónicas.

La metodología se basa en el trabajo etnográfico (observación participante) completamente en lengua tseltal para no distorsionar el patrimonio testimonial. A partir de la comunicación en la lengua original se llevó a cabo: i) trabajo etnográfico en periodos intermitentes desde 1993 hasta la actualidad (2026), lo que ha permitido monitorear los procesos autonómicos derivados de las inflexiones del discurso en la vida diaria del pueblo zapatista -particularmente en su participación en asuntos públicos, militares, diseño familiar, inclusión en la educación, salud reproductiva, trabajo y alimentación-; ii) entrevistas estructuradas y semi-estructuradas con hombres y mujeres líderes de organizaciones autónomas, promotores de derechos

humanos y catequistas de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas; iii) trabajo de campo con milicianos, comandantes, capitanes e insurgentes zapatistas; iv) revisión de documentos oficiales zapatistas, así como de revistas y periódicos locales, nacionales e internacionales; (v) lectura de cuentos, poemas, testimonios y memorias zapatistas.

El desarrollo de la investigación y especialmente la investigación del caso del estudio, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, no habría sido posible sin la observación participante del zapatismo, toda la información que se plasma en los capítulos II y IV deriva del trabajo en el territorio, con los actantes en el territorio, debido a que tratándose de una investigación de las humanidades interesa lo humano, la cercanía con los sujetos, la construcción de prácticas de agencia de los sujetos y sus comunidades. La información vertida sobre el zapatismo no emana de una investigación documental, sino de una investigación de campo.

Desde esta perspectiva, la globalización no puede comprenderse como un fenómeno homogéneo ni unívoco. Es, ante todo, un proceso relacional en el que se enfrentan proyectos históricos antagónicos: por un lado, el neoliberalismo como racionalidad hegemónica que subordina la política al mercado y convierte la vida social en mercancía; por otro, la autonomía como práctica colectiva que afirma la capacidad de los pueblos para gobernarse a sí mismos, preservar sus territorios y producir sentidos alternativos de comunidad y libertad. Lejos de ser un residuo del pasado, la autonomía aparece como una respuesta contemporánea al despojo, a la homogeneización cultural y a la crisis civilizatoria que atraviesa el siglo XXI.

Pensar la autonomía como alternativa contrahegemónica no es sólo un ejercicio académico, sino un acto de imaginación política, significa afirmar que el mundo no está completamente colonizado por el mercado, que existen otras racionalidades posibles y que los pueblos pueden construir formas distintas de vida común. La globalización no es un destino cerrado, sino un campo de lucha. En ese campo, la autonomía no se opone al mundo: propone un mundo donde quepan muchos mundos. En un tiempo marcado por la incertidumbre, esta investigación apuesta por comprender las fuerzas que configuran nuestro presente para abrir, desde la filosofía política, la posibilidad de un futuro profundamente humano.

Capítulo I. El capitalismo y la globalización como orden hegemónico.

¿Por qué la globalización capitalista como orden hegemónico mundial y no occidente, la modernidad o el colonialismo?

La globalización capitalista, más que un proceso económico o cultural, constituye un orden hegemónico que se impone sobre el planeta con la fuerza de una lógica que pretende naturalizarse, como si fuera el único horizonte posible. Su fundamento no está en el mero desarrollo tecnológico ni en la expansión de occidente como referente civilizatorio, sino en la instauración de un bloque histórico cuya racionalidad se ancla en la metanacionalización del capital. El capital, al emanciparse de los límites del estado-nación, devora sus estructuras y lo convierte en simple administración al servicio de su acumulación, transformando las instituciones públicas en mecanismos privados de rentabilidad. Lo que alguna vez se pensó como espacio de soberanía colectiva ha quedado reducido a una gerencia subordinada al imperativo global del mercado.

El neoliberalismo, que emerge con una clara oposición al keynesianismo y al socialismo, configura el andamiaje ideológico de este proceso⁸. Su defensa de la libertad negativa, entendida como ausencia de límites, no es otra cosa que la legitimación de la desregulación, es decir, la autorización para que el capital actúe sin frenos ni contrapesos. Esa misma noción de libertad encubre la paradoja de un mundo gobernado por instituciones financieras supranacionales que deciden sobre las economías, los territorios y los cuerpos, negando la autodeterminación de los pueblos. Así, la libertad del capital equivale a la pérdida de la libertad de las mayorías, cuya vida queda sujeta a los dictados de un mercado que, aunque abstracto, se materializa en exclusión, desigualdad y despojo.

El individuo neoliberal es la pieza clave de este engranaje. El discurso de la elección racional⁹ es el contrapunto crítico de la presente tesis, disuelve la noción de comunidad, pulveriza los vínculos colectivos y reduce la política a la suma de voluntades fragmentadas, incapaces de articular un poder social. Competir reemplaza a cooperar, la eficacia sustituye a la justicia, y la productividad se erige como valor supremo en detrimento de la soberanía popular. De este modo, la democracia se vacía de contenido: ya no es el gobierno del pueblo, sino la administración de consumidores en un gran mercado global.

En este escenario, la nación se convierte en un obstáculo para los intereses del capital, pues su carácter cultural y comunitario resiste a la homogeneización impuesta. El capital global, apátrida, necesita destruir o reconfigurar las identidades nacionales para apropiarse de los recursos naturales y territoriales mediante prácticas extractivistas que comprometen la

⁸ Cfr. Hayek, Friedrich, *El camino de la servidumbre humana*, 1944, Routledge Press, Reino Unido.

⁹ Cfr. Downs, A., *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper & Row, 1957.

continuidad de la vida misma. El estado neoliberal, armado con el monopolio de la violencia, reprime a sus propios pueblos en nombre de la inversión extranjera, y convierte a la ciudadanía en un enemigo interno cuando se opone al despojo. La política queda así subsumida a la economía, y el mercado adquiere una dimensión política que mercantiliza todos los aspectos de la existencia.

La globalización capitalista se presenta como un proyecto civilizatorio universal, pero su universalidad no radica en la inclusión, sino en la exclusión sistemática de quienes no encajan en el modelo. Los pobres, los campesinos, los pueblos indígenas, los migrantes, son considerados cuerpos inútiles para el mercado, vidas prescindibles que no generan consumo ni rentabilidad. El gasto social se percibe como pérdida y, en términos biopolíticos, se justifica la marginación e incluso la desaparición de quienes no logran adaptarse. La sociedad se redefine como un conglomerado de consumidores, y la ciudadanía se reduce a la capacidad de comprar.

No obstante, allí donde el capital pretende instaurar su dominio total, emergen resistencias. La globalización de arriba, con sus dispositivos de control y homogeneización, encuentra su contraparte en una globalización de abajo, tejida por movimientos sociales, pueblos y comunidades que utilizan las tecnologías y las redes comunicacionales para articular luchas comunes. Esta globalidad insurgente no busca homogeneizar, sino preservar la diversidad, no se basa en la competencia, sino en la solidaridad, y cuestiona la narrativa hegemónica al denunciar la injusticia de un orden que concentra riqueza mientras multiplica el sufrimiento.

La dialéctica entre globalización hegemónica y globalización subalterna muestra que el mundo no se reduce al relato neoliberal. Mientras los globalistas decretan la muerte de la nación y la supremacía del mercado, los pueblos construyen nacionalismos de abajo, formas de reconfiguración política que rescatan la autonomía y rearticulan el contrato social desde las raíces culturales. Estos procesos no niegan la integración del mundo, pero sí reclaman otra forma de integración, una que reconozca derechos, territorios y culturas.

El capitalismo, al llegar a esta fase de financierización y automatización, intensifica sus contradicciones. La producción de capital sin trabajo erosiona el fundamento mismo de la economía productiva y alimenta la especulación, mientras millones de personas quedan al margen de los circuitos del capital. La lógica utilitaria del mercado choca con visiones que sacralizan la tierra y entienden la vida como bien común, no como mercancía. De esa confrontación surgen nuevas identidades colectivas, grupos neoétnicos y resistencias que encuentran en la autonomía una alternativa frente a la desposesión.

La globalización, con su pretensión de unidad, contiene en sí el germen de la fragmentación. Cada intento de homogeneización produce resistencias, cada acto de exclusión da lugar a nuevas formas de identidad y lucha. La paradoja es que, en su voracidad totalitaria, el capitalismo global abre el espacio para que emerjan alternativas. En este sentido, la autonomía no es un residuo anacrónico, sino una posibilidad viva de reorganizar lo social desde lo común, desde la cooperación y desde la defensa de la vida.

El desafío filosófico de nuestro tiempo consiste en pensar más allá del orden hegemónico. La globalización neoliberal no es el fin de la historia, sino una etapa convulsa en la que se decide si la humanidad se somete a la lógica mercantil que mercantiliza incluso la existencia, o si apuesta por una globalidad plural que se construya desde abajo, desde los pueblos que resisten. Reconocer esta tensión es ya un acto de resistencia, pues abre el horizonte hacia una reconfiguración del mundo donde la justicia, la diversidad y la vida se impongan sobre el capital.

La globalización capitalista se presenta como el rostro hegemónico de nuestro tiempo. No es simplemente un proceso económico ni una etapa cultural de occidente, sino una totalidad histórica que configura modos de producción, relaciones de poder y formas de vida. Comprenderla como un orden hegemónico implica reconocer que no estamos frente a una mera suma de fenómenos dispersos, sino frente a una lógica articulada que legitima el dominio del capital global y lo hace aparecer como natural, inevitable e incluso deseable. La globalización capitalista es la ideología de la neomodernidad: se construye sobre las ruinas de los estados benefactores, sobre la deslegitimación del socialismo, y sobre la absorción de las experiencias nacionales, hasta transformar al mundo entero en un mercado planetario.

El neoliberalismo, que germina en la segunda mitad del siglo XX, es la matriz ideológica de esta globalidad. Bajo la bandera de la libertad, redefine las funciones del estado y la noción misma de ciudadanía. Libertad significa, en este contexto, la ausencia de límites para el capital; significa desregulación, privatización y mercantilización de todo lo existente. Hasta los bienes públicos más elementales —el agua, la salud, la educación, la justicia— se transforman en mercancías sujetas a la lógica de la ganancia. La promesa de un estado mínimo¹⁰ se traduce en un estado funcional al capital: del protector de los pueblos pasa a ser su administrador y, en muchos casos, su represor. El neoliberalismo convierte al estado en una gerencia que responde no a la voluntad soberana, sino a los intereses de corporaciones transnacionales y organismos financieros.

En este desplazamiento se reconfigura también la noción de individuo. El neoliberalismo construye sujetos atomizados, racionalizados en términos de consumo y competencia. La

¹⁰ Cfr. Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, 1974.

política deja de ser un ejercicio de voluntad general para convertirse en la suma de voluntades individuales dispersas, incapaces de generar poder colectivo. En lugar de ciudadanos, surgen consumidores; en lugar de comunidades, mercados segmentados. La democracia, que alguna vez significó la participación activa de los pueblos en la toma de decisiones, se vacía de contenido y se reduce a la administración tecnocrática de la economía. En el fondo, el neoliberalismo redefine el sentido mismo de lo humano: ya no se trata de coexistir en comunidad, sino de sobrevivir como individuos en un espacio de competencia global.

La globalización capitalista, sin embargo, no es homogénea. Su avance se construye a partir de exclusiones sistemáticas. Quien no consume, no existe¹¹. Quien no produce en función de las exigencias del mercado global, es descartado. Los pueblos indígenas, los campesinos, los migrantes y los pobres constituyen el “enemigo interno” de los estados neoliberales, pues representan formas de vida que escapan a la lógica mercantil. En este sentido, el neoliberalismo es profundamente biopolítico: regula la vida y la muerte, decide quién merece vivir y quién puede ser abandonado a la miseria o a la violencia. El gasto social se interpreta como un desperdicio, y la precariedad se convierte en destino impuesto para vastas mayorías.

La hegemonía globalista no se limita a lo económico; penetra en la cultura, en la subjetividad, en la vida cotidiana. La mundialización de valores como la eficiencia, la competitividad y la productividad desplaza a los principios de justicia, solidaridad y soberanía. El mercado aparece como un meta-estado, una especie de supranacionalidad mercantil que orienta los destinos del planeta por encima de las naciones. La globalización, así entendida, no es neutral: se trata de un proyecto civilizatorio que busca instaurar una única manera de concebir el mundo, borrando la diversidad de formas de vida.

Sin embargo, allí donde la globalización pretende imponerse como orden total, emerge la resistencia. La misma revolución tecnológica que facilita la concentración de poder global permite también que los pueblos de abajo globalicen sus luchas. A través de redes, movimientos y articulaciones transnacionales, los excluidos construyen una contra-globalización que no rechaza la integración del mundo, pero sí cuestiona el modo injusto en que se realiza. Frente a la homogeneización mercantil, surge la afirmación de la diversidad; frente al individualismo neoliberal, resurgen formas colectivas de organización; frente a la mercantilización de la vida, se erige la defensa de la tierra, del territorio y de la comunidad.

¹¹ Cfr. Bauman, Zygmunt, Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Gedisa Editorial, 2002.

Este antagonismo revela la paradoja de la globalización: mientras busca consolidar un mercado único, produce fragmentaciones e identidades nuevas que resisten su dominio. Los pueblos indígenas que defienden su tierra contra el extractivismo¹², las comunidades campesinas que rehúsan vender su futuro, los movimientos sociales que exigen inclusión desde la diferencia, constituyen expresiones vivas de esa tensión. La globalización, en su intento de uniformidad, contiene el germen de la autonomía, porque en cada acto de exclusión genera nuevas formas de lucha, autodeterminación e identidad colectiva.

Así, el problema filosófico no radica solamente en denunciar la injusticia de este orden hegemónico, sino en comprender cómo se abren en su interior las posibilidades de un mundo distinto. La globalización capitalista no es el fin de la historia; es una fase crítica donde se decide entre la sumisión a la lógica mercantil y la construcción de alternativas que pongan en el centro la vida y la política. Los nacionalismos de abajo, las resistencias locales, las autonomías emergentes, muestran que la historia no está cerrada, que el mundo no muere con occidente, sino que renace con el sur¹³, con los pueblos que, desde su exclusión, ensayan nuevas formas de comunidad.

En este sentido, la introducción a la reflexión sobre capitalismo y globalización como orden hegemónico no puede limitarse a un análisis descriptivo. Requiere, más bien, una lectura filosófica que reconozca la globalización como orden ontológico, como ideología, como colonización planetaria y como dispositivo de control, pero también como terreno de lucha donde emergen alternativas. Pensar la globalización en estos términos significa desenmascarar su pretensión de universalidad y abrir el horizonte hacia un mundo donde la justicia y la autonomía prevalezcan sobre la acumulación y el despojo.

1.1. Modernidad, occidente, colonialismo y orden hegemónico.

Observamos que occidente ha intentado erigirse como sinónimo de humanidad, como horizonte único de civilización. Desde la modernidad temprana hasta la actualidad, su proyecto se ha presentado como universal, como la expresión más acabada de la razón, el progreso y la historia. Sin embargo, ese relato encubre un trasfondo de violencia: la expansión

¹² El extractivismo es un patrón de desarrollo basado en la apropiación masiva de bienes naturales para su comercialización en mercados globales, subordinando los territorios, las comunidades y los ecosistemas a la lógica de acumulación del capital. Desde una perspectiva crítica, el extractivismo suele considerarse una expresión territorial de la globalización neoliberal, pues convierte la naturaleza en mercancía y profundiza relaciones de dependencia y despojo sobre pueblos indígenas y comunidades rurales. Esta interpretación puede resultar especialmente útil para analizar el contexto en el que surge la autonomía zapatista como alternativa al modelo de desarrollo dominante.

Cfr. Gudynas, E., *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Cochabamba, Centro de Documentación e Información Bolivia (CEDIB), 2015.

¹³ Cfr. De Souza Santos, Boaventura, *Epistemologías del sur*, ediciones Akal, 2014.

de occidente no ha sido un simple proceso de intercambio cultural o científico, sino una imposición que ha subordinado, fragmentado y despojado a los pueblos bajo el nombre de la civilización. El orden hegemónico que inaugura no se limita a lo político o económico, sino que moldea la subjetividad, instituye jerarquías raciales y culturales, y legitima el dominio de unos sobre otros como si fuera natural e inevitable.

La modernidad, celebrada como emancipación del hombre frente a la superstición, no puede desligarse de su doble rostro. Por un lado, exalta la autonomía de la razón, la promesa de libertad y la construcción de un futuro siempre mejor; por otro, funda sus posibilidades en la explotación colonial, en la esclavitud, en el saqueo de territorios y en la negación sistemática de las culturas no occidentales. La modernidad es, así, simultáneamente ilustración y dominación, ciencia y violencia, libertad y despojo. Bajo su relato triunfal, se oculta una matriz colonial que asegura que la razón occidental se convierta en criterio universal, relegando al resto del mundo al papel de periferia atrasada o barbarie que necesita ser redimida.

El colonialismo no se limitó al control territorial ni al despojo material. Fue, sobre todo, una empresa de ordenamiento simbólico. Clasificó a los pueblos según escalas de progreso, instauró jerarquías raciales, e impuso categorías de civilización y barbarie que aún hoy estructuran las relaciones globales. La colonización no terminó con la independencia de las naciones, pues su herencia pervive en las formas de pensar, en las instituciones y en las prácticas económicas que reproducen la dependencia. El colonialismo es, en este sentido, una herida abierta que atraviesa la modernidad y que se actualiza en cada intento de imponer un orden mundial único, donde lo occidental se confunde con lo universal.

El orden hegemónico que emerge de esta constelación histórica no es neutral: está diseñado para legitimar la concentración del poder, la centralidad de occidente y la marginalización de las voces subalternas. Opera tanto en la economía global como en los sistemas educativos, en la producción del conocimiento y en los imaginarios colectivos. Se manifiesta en la manera en que se narran las historias nacionales, en cómo se define la ciencia, en lo que se reconoce como cultura legítima. Al normalizar la supremacía de un modelo, reduce la pluralidad del mundo a un único molde, invisibilizando las múltiples modernidades posibles y negando la capacidad de los pueblos de producir sus propios proyectos civilizatorios.

Pensar la relación entre occidente, modernidad, colonialismo y hegemonía implica reconocer que el poder no sólo se ejerce por la fuerza, sino también a través de la naturalización de un orden. El imperialismo occidental no sólo conquistó territorios: conquistó el tiempo histórico, imponiendo la idea de que todos los pueblos deben recorrer la misma senda hacia el progreso. Conquistó el lenguaje, determinando qué voces eran dignas de ser escuchadas. Conquistó el futuro, convenciendo a millones de que no hay alternativa fuera del modelo occidental de

desarrollo. Este orden se reproduce porque ha colonizado el imaginario, porque ha hecho de la hegemonía una forma de vida cotidiana.

Sin embargo, esa hegemonía no es absoluta ni inquebrantable. En la tensión entre dominación y resistencia, emergen siempre fisuras. Los pueblos colonizados no han sido meros receptores pasivos, sino sujetos que han resignificado, mezclado y recreado. Frente a la violencia homogeneizadora, han afirmado su diferencia. Frente al relato único de la modernidad, han construido memorias propias y futuros alternativos. Cada resistencia cultural, cada defensa del territorio, cada afirmación de identidad¹⁴, es también un cuestionamiento al orden hegemónico.

La reflexión filosófica sobre este tema no puede limitarse a denunciar la injusticia del colonialismo ni a describir los mecanismos de la hegemonía. Exige interrogar la raíz misma de la modernidad occidental: su pretensión de universalidad. Porque si la modernidad se presenta como el único camino posible, se cancela la posibilidad de imaginar otros mundos. Y, sin embargo, esos otros mundos laten en la resistencia, en las autonomías, en las experiencias que no caben en el molde hegemónico. La crítica filosófica abre el horizonte al mostrar que lo que aparece como destino necesario es en realidad una construcción histórica, y por lo tanto, desmontable y transformable.

La modernidad, occidente y el colonialismo son nombres de una misma trama de poder que ha intentado definir la historia universal desde un centro. Pero el mundo nunca ha sido uno solo. Siempre ha sido plural, diverso, contradictorio. El orden hegemónico puede pretender invisibilizar esa pluralidad, pero no puede extinguirla. La tarea filosófica, entonces, es recuperar la memoria de las voces silenciadas y afirmar que la historia de la humanidad no se reduce a la historia de occidente. Que existen múltiples modernidades, múltiples formas de ser y de pensar el mundo. Que la hegemonía es sólo un capítulo, no la totalidad.

Al desentrañar estas relaciones, se vislumbra la urgencia de pensar más allá del horizonte occidental. No se trata de negar los aportes de la modernidad, sino de reconocer su ambivalencia y de abrir la posibilidad de una modernidad otra, que no se funde en la exclusión ni en el despojo, sino en la pluralidad y la justicia. En esa dirección, la filosofía cumple una función liberadora: la de desenmascarar las máscaras de la hegemonía, revelar sus contradicciones y abrir el camino hacia un mundo donde occidente deje de ser el centro y se reconozca como una parte más de una totalidad diversa.

¹⁴ La identidad se construye a partir de patrones de autoadscripción y diferenciación.

1.2. Conceptuación de la globalización.

La globalización no puede reducirse a un simple tránsito de mercancías ni a la aceleración de la comunicación mundial; es, ante todo, una categoría histórica que condensa el despliegue del capitalismo en su fase más radical. Su carácter central no está en la expansión de los horizontes culturales ni en el ensanchamiento de la interdependencia humana, sino en la manera en que un orden económico-financiero ha sometido la pluralidad del mundo a una lógica homogénea. Globalizar no es integrar, sino someter; no es incluir, sino asimilar; no es encuentro, sino imposición. La globalización no constituye una apertura del planeta hacia una universalidad compartida, sino la clausura de sus múltiples posibilidades bajo un único horizonte dictado por el mercado.

Este proceso, lejos de ser neutral o espontáneo, es impulsado por fuerzas hegemónicas que operan por encima del estado-nación. La globalización, en este sentido, es una ofensiva: un movimiento del capital global que, bajo el disfraz de cosmopolitismo y progreso, destruye las barreras jurídicas, políticas y culturales que podrían limitar su expansión. Como toda hegemonía, no se impone sólo por coerción, sino también por consenso fabricado. El discurso globalista se reviste de los valores de la humanidad —la democracia, la paz, la integración cultural— para legitimar una realidad marcada por la desigualdad, la explotación y la uniformización. La globalización es, por tanto, un proyecto ideológico que necesita convencernos de que su despliegue es inevitable, cuando en realidad es una construcción histórica interesada.

La pretensión cosmopolita, presentada como una promesa de comunidad universal, se revela como máscara de dominación. La globalización cosmopolita postula que las diferencias culturales y religiosas pueden coexistir en un orden armónico planetario, pero la realidad muestra lo contrario: lo que se produce es una convivencia jerarquizada, en la que unas culturas se imponen y otras son relegadas. Lejos de garantizar respeto mutuo, la globalización institucionaliza la exclusión, porque el “otro” sólo es tolerado en la medida en que se acomoda al molde occidental o al capitalismo como fuerza de trabajo. El cosmopolitismo, en vez de liberar a la humanidad, opera como un dispositivo de neutralización de las resistencias locales, presentando la subordinación como integración y la dependencia como universalidad.

En el plano económico, la globalización es la institucionalización de un nuevo imperialismo: la articulación de mercados locales a una economía mundial que no reconoce fronteras, pero que concentra el poder en corporaciones transnacionales y organismos financieros. El estado-nación, otrora soberano, se convierte en un mero administrador de los intereses del capital global, obligado a reformar sus marcos jurídicos y sociales para garantizar la “seguridad” de las inversiones. En este sentido, la globalización no sólo transforma la economía, sino que

redefine las coordenadas mismas del poder político, socavando la soberanía popular y reconfigurando la ciudadanía bajo el signo de la competitividad y el consumo.

Culturalmente, la globalización se traduce en la occidentalización del mundo.¹⁵ Lo que se presenta como fusión multicultural no es sino un proceso de homogeneización que replica los patrones de consumo, comunicación y vida social originados en occidente. La romanización, la cristianización, la industrialización y ahora la tecnologización constituyen olas de una misma corriente histórica: la imposición de un centro sobre la periferia. En su versión contemporánea, esta corriente se disfraza de aldea global¹⁶, pero en realidad impone un consumo bulímico, una cultura desechable que convierte a la humanidad en engranaje de un sistema voraz.

Desde esta perspectiva, la globalización no es una mera etapa evolutiva de la historia humana, sino un proyecto político de alcance planetario. Es una revolución, pero no emancipadora: una revolución totalitaria que, bajo la justificación de la interdependencia, suprime las libertades más elementales y uniformiza la vida social. El terror, en su forma moderna, no se manifiesta únicamente como violencia física, sino como imposición simbólica: la imposibilidad de pensar fuera del horizonte globalista, la naturalización de que no existe alternativa.

Pensar filosóficamente la globalización exige ir más allá de la descripción de sus mecanismos y de la crítica a sus consecuencias inmediatas. Supone desentrañar su núcleo: la pretensión de convertir una particularidad —la lógica del capital occidental— en destino universal de la humanidad. El desafío, entonces, es problematizar la globalización no como un proceso inevitable, sino como un orden histórico susceptible de ser deconstruido. Sólo así puede abrirse el horizonte hacia una pluralidad de mundos posibles, hacia una globalización otra, no fundada en la imposición ni en la dominación, sino en la justicia y en el respeto radical a la diversidad de los pueblos.

La globalización no es un hecho evidente ni un fenómeno natural de la historia; es un proceso histórico que se ha erigido como totalidad, como horizonte único de comprensión del mundo. Bajo su apariencia de interconexión planetaria, se oculta un proyecto de homogeneización que disuelve la diversidad en un molde común. Globalizar es reducir la pluralidad a una unidad forzada, es confundir la riqueza de lo múltiple con la uniformidad de lo mismo. Lo que se presenta como apertura del mundo es, en realidad, clausura de los mundos posibles bajo un orden que se pretende absoluto.

¹⁵ Cfr. Lipovetsky, Gilles, *El Occidente globalizado*, editorial anagrama, 2011.

¹⁶ Cfr. McLuhan, Marshall, y Bruce R. Powers. *La aldea global*. Gedisa, 2002.

El concepto de globalización, lejos de ser neutro, es portador de un discurso. Nombrar el proceso como “integración” o “aldea global” es ya un acto ideológico, pues sugiere comunidad allí donde en realidad se impone subordinación. La globalización se constituye en categoría de dominación porque oculta su origen: no es el despliegue espontáneo de la humanidad hacia su unidad, sino la expansión de un sistema económico que se reviste de universalidad. Su carácter fundamental es el de una hegemonía que se presenta como destino inevitable, despojando a los pueblos de la capacidad de imaginar alternativas.

En su núcleo, la globalización es una forma de totalitarismo. No porque se imponga únicamente por la violencia, sino porque logra penetrar en las conciencias y moldear los deseos, uniformizando no sólo las economías y las instituciones, sino también los modos de vida y las aspiraciones. La globalización exige que todos los sujetos se reconozcan en ella, que se piensen a sí mismos en los términos que ella dicta. Así, la imposición no es sólo externa, sino interiorizada: el sujeto globalizado se convierte en cómplice de su propia subordinación.

Filosóficamente, la globalización puede pensarse como la negación de la alteridad. Allí donde había diferencia, levanta equivalencias; allí donde había territorios y culturas diversas, instituye una sola racionalidad. El mundo se convierte en un espejo que devuelve siempre la misma imagen: el consumo como forma de vida, la tecnología como horizonte de sentido, el mercado como medida universal de valor. La globalización, así entendida, no amplía el horizonte humano, sino que lo reduce a un único eje de referencia, un monólogo planetario que sofoca las voces disonantes.

Pero, en su misma pretensión de totalidad, la globalización revela su fragilidad. Todo orden que busca imponerse como absoluto deja tras de sí las huellas de lo que intenta borrar. Cada acto de uniformización convoca resistencias, cada intento de clausura genera fisuras por donde se cuela la posibilidad de lo diverso. Por ello, pensar la globalización no es aceptarla como destino, sino interrogar su carácter de proyecto histórico: reconocer que lo que aparece como universal es, en verdad, particular; que lo que se presenta como necesario es, en realidad, contingente.

La filosofía, frente a la globalización, no busca describir su mecánica ni calcular sus efectos, sino develar su sentido. Conceptuarla es mostrarla como lo que es: un dispositivo de hegemonía que ha transformado la historia en una narrativa única, pero que no logra sofocar las múltiples historicidades que laten en los márgenes. El desafío es, por tanto, pensar más allá de su clausura, afirmar la posibilidad de un mundo donde la pluralidad no sea asimilada, sino reconocida, y donde lo global no se confunda con lo uniforme, sino que sea expresión de lo común en la diferencia.

1.3. El discurso hegemónico en la globalización.

El discurso hegemónico de la globalización se articula bajo el signo del neoliberalismo. No se trata de una doctrina económica más, sino de un proyecto civilizatorio que ha logrado presentarse como destino inevitable, como racionalidad única de organización de la vida social. El neoliberalismo no es sólo política económica: es una forma de subjetivación, una matriz de sentido que configura lo posible y lo imposible, que define lo legítimo y lo ilegítimo, que organiza el mundo en nombre de la libertad. Su fuerza no radica únicamente en las políticas que impone, sino en el modo en que naturaliza su lógica, convirtiendo la desigualdad en consecuencia aceptable y el mercado en horizonte absoluto de la existencia.

La genealogía del neoliberalismo remite al liberalismo clásico, cuya aspiración fue liberar a los individuos del peso de la monarquía y de las restricciones feudales. El liberalismo histórico enarboló la bandera de la libertad, pero entendida en sentido negativo: ausencia de límites, liberación de toda injerencia externa. Esa libertad, sin embargo, pronto se tornó privilegio, pues no todos pudieron ejercerla en condiciones de igualdad. El derecho a la propiedad, que en Locke aparecía limitado al esfuerzo humano individual, se convirtió en justificación para una acumulación sin medida, sostenida en la explotación de otros cuerpos y territorios. El paso del liberalismo al neoliberalismo no es sino la radicalización de esta lógica: la libertad como excusa para despojar, el derecho como máscara de la acumulación.

El liberalismo, desde sus orígenes, fue un discurso contra el poder monárquico, pero también un discurso de poder. Su apuesta por la tolerancia religiosa, por la libertad de expresión y de asociación, se acompañó de la exaltación del mercado como espacio natural de autorregulación. El lema del *laissez faire* no fue simplemente una doctrina económica: fue la proclamación de un orden donde la vida humana debía subordinarse a las fuerzas del intercambio. Esa misma racionalidad se prolonga en el neoliberalismo, aunque en una escala global, en la que no es ya el estado el que regula a los individuos, sino el mercado el que regula a los estados.

A lo largo de dos siglos, el liberalismo ha oscilado entre momentos de apertura social y de restricción conservadora. En su versión social, incorporó nociones de justicia y bienestar, intentando contener las tensiones generadas por la desigualdad. En su versión conservadora, profundizó la lógica del mercado y redujo la intervención estatal, colocando la libertad económica por encima de cualquier otra consideración. El neoliberalismo encarna este último momento, llevado a su máxima expresión: es la cancelación de la justicia social en nombre de la eficiencia, es la consagración del mercado como principio rector absoluto.

La globalización neoliberal, en este sentido, no es un fenómeno espontáneo, sino una estrategia de hegemonía. La hegemonía no se ejerce sólo por la fuerza, sino por la capacidad de convencer y de modelar las conciencias. El discurso neoliberal se reviste de un lenguaje de libertad, democracia y derechos, aunque su práctica consista en despojo, concentración y desigualdad. Lo hegemónico es precisamente esa capacidad de ocultar la violencia bajo un rostro amable, de presentar como progreso lo que en realidad es dominación, de transformar la imposición en consentimiento.

El neoliberalismo, más que una doctrina, es una pedagogía: enseña a los sujetos a pensarse a sí mismos como empresas, a medir su valor en términos de productividad, a concebir la vida como competencia constante. La libertad ya no es un derecho político, sino una obligación de competir en un mercado sin garantías. De este modo, el discurso neoliberal penetra en lo íntimo, coloniza la subjetividad, hace del individuo el guardián de su propia explotación. No se limita a reconfigurar el estado, sino que reconfigura la experiencia misma de la existencia.

Su consolidación histórica está ligada a momentos de quiebre político. El laboratorio chileno bajo Pinochet fue el ensayo brutal de un modelo que luego se extendió como norma planetaria. Thatcher, Reagan y Kohl lo institucionalizaron en Europa y Estados Unidos, mientras en América Latina, las reformas neoliberales dismantelaron en pocos años las conquistas sociales de décadas. México, bajo Salinas de Gortari, ejemplifica esta conversión: del estado benefactor se transitó a un estado corporativo que abrió las puertas al capital transnacional, subordinando la soberanía nacional a los designios del mercado global.

El discurso neoliberal en la globalización no es, por tanto, una simple teoría económica que rige a los estados; es una racionalidad política que se coloca por encima de ellos. El poder neoliberal se manifiesta en organismos internacionales, en tratados comerciales, en corporaciones que superan en poder a muchos gobiernos. El estado-nación se convierte en gestor de intereses ajenos, en ejecutor de políticas dictadas por un poder difuso que no se somete a control democrático. La globalización neoliberal es la disolución de la soberanía en el océano del mercado.

Desde la perspectiva filosófica, el neoliberalismo globaliza no sólo mercancías, sino valores. Expande un ethos basado en la competencia, la rentabilidad y el consumo, y lo impone como moral universal. Este ethos penetra en las instituciones educativas, en los medios de comunicación, en las prácticas culturales, hasta configurar una subjetividad que acepta como natural el orden existente. El discurso neoliberal triunfa no sólo cuando se obedece, sino cuando se cree; cuando los sujetos internalizan sus principios como si fueran evidencias indiscutibles de la vida.

Sin embargo, como todo discurso hegemónico, el neoliberalismo está atravesado por sus contradicciones. La promesa de libertad se confronta con la realidad de la precariedad; la promesa de progreso con la devastación ambiental; la promesa de igualdad de oportunidades con la concentración obscena de la riqueza. Cada contradicción genera resistencias, y en ellas se abre la posibilidad de pensar un más allá del neoliberalismo. La hegemonía nunca es absoluta: se sostiene en un equilibrio inestable, en un consenso frágil que puede romperse en cualquier momento.

El desafío filosófico consiste en develar el carácter histórico y contingente de este discurso. Conceptuar el neoliberalismo en la globalización implica mostrar que no es un destino, sino una construcción. Allí donde se nos dice “no hay alternativa”, la filosofía responde con la afirmación de la pluralidad de mundos posibles. Frente a la clausura neoliberal, la tarea es abrir la imaginación política, recuperar la capacidad de pensar la libertad no como competencia, sino como convivencia; no como ausencia de límites, sino como afirmación de la dignidad. El discurso hegemónico en la globalización es poderoso, pero no definitivo. Lo que lo sostiene es también lo que lo desborda: la vida misma, que siempre excede las formas de su dominación.

1.4. La utopía de la sociedad global.

La sociedad global se presenta como una promesa: un horizonte donde la humanidad entera podría integrarse en una sola trama de cooperación, intercambio y conocimiento. La utopía de la sociedad global no es sólo un proyecto económico o tecnológico, sino una aspiración existencial: la posibilidad de reconocernos como miembros de un mismo destino planetario, de superar las divisiones territoriales, culturales y políticas que históricamente han fragmentado la experiencia humana. Sin embargo, esta utopía aparece envuelta en un velo de abstracción que, al mismo tiempo que seduce, oculta las tensiones que la atraviesan.

El sujeto global es aquel que habita esta promesa y, sin embargo, su existencia está marcada por una contradicción fundamental: se le exige sentirse dueño de su libertad y, al mismo tiempo, permanecer subordinado a los imperativos de un mercado que lo atraviesa en cada aspecto de su vida. La libertad se convierte en ilusión cuando la interconexión global no garantiza autonomía, sino exposición constante a fuerzas que exceden la capacidad individual de control. La utopía, entonces, se manifiesta como un horizonte siempre próximo, y siempre inasible, un ideal que motiva y paraliza al mismo tiempo la acción.

Vivir en la sociedad global es experimentar la simultaneidad de cercanía y distancia. La información, la cultura y los bienes circulan con velocidad vertiginosa, pero el sujeto sigue enfrentando desigualdades profundas que el ideal de globalidad parece no resolver. La utopía

global promete inclusión y participación, mientras la realidad muestra segregación y exclusión. Así, el individuo globalizado se encuentra atrapado en un desfase entre su imaginación y su experiencia: sabe que podría pertenecer a un mundo común, pero al mismo tiempo percibe que permanece marginal en un orden que pretende universalizarse.

El sujeto globalizado está condicionado por la temporalidad de la inmediatez. La utopía de la sociedad global se construye en fragmentos fugaces: noticias, redes, flujos de información que prometen conocimiento y conexión, pero que al mismo tiempo diluyen la profundidad del pensamiento y la reflexión. Esta fragmentación temporal genera un sujeto acelerado, cuya identidad se modela en la tensión entre la rapidez del presente y la nostalgia de un sentido perdido. La utopía se vuelve un estímulo constante que nunca se cristaliza, un horizonte móvil que demanda participación sin descanso.

La existencia del sujeto global también está marcada por la hipervisibilidad y la exposición constante. En la sociedad global, ser sujeto significa estar siempre observado, siempre evaluado por criterios que provienen de estructuras abstractas y lejanas. La utopía se viste de vigilancia: la libertad prometida convive con la presión de la medición permanente, y la autonomía se enfrenta al imperativo de rendir cuentas ante un sistema que funciona como espejo y juez a la vez. La utopía, así, se convierte en un espacio ambivalente donde el sujeto experimenta tanto posibilidad como coerción.

Aun así, la utopía de la sociedad global despierta deseo y compromiso. La promesa de pertenecer a un proyecto humano que trascienda fronteras estimula la creatividad, la solidaridad y la imaginación ética. El sujeto globalizado se reconoce en la posibilidad de actuar más allá de su contexto inmediato, de influir en redes que atraviesan continentes y culturas. La utopía se manifiesta, entonces, como un motor existencial: aunque nunca alcanzable plenamente, orienta las acciones y permite que la experiencia de interconexión adquiera sentido.

El sujeto globalizado enfrenta la paradoja de sentirse universal y, al mismo tiempo, singular. La utopía sugiere que todos los individuos forman parte de una comunidad global, pero la realidad evidencia la persistencia de desigualdades históricas, económicas y culturales. Esta tensión genera un sentimiento de alienación: pertenecer a la globalidad sin ser reconocido plenamente en ella, experimentar la promesa de participación mientras se sufre la marginación. La utopía funciona así como espejo: refleja lo que la humanidad podría ser, al tiempo que muestra lo que aún no ha logrado ser.

La sociedad global también implica una transformación de la experiencia del tiempo y el espacio. La utopía propone un mundo en que la distancia se diluye, en que los límites

geográficos pierden relevancia y la comunicación inmediata redefine la interacción humana. Sin embargo, esta disolución de lo espacial y temporal no garantiza comunidad ni sentido compartido; más bien, genera un sujeto que habita simultáneamente múltiples mundos y cuya experiencia de realidad se fragmenta. La utopía, por tanto, se convierte en un desafío a la percepción misma de la existencia: exige pensar la vida en escala planetaria sin abandonar la singularidad de la experiencia.

El sujeto globalizado enfrenta también la tensión entre autonomía y dependencia. La utopía promete que los individuos pueden actuar globalmente, pero el alcance real de esa acción depende de redes, infraestructuras y sistemas que los trascienden. La libertad, en la globalidad, es condicional: se ejerce dentro de un marco de interdependencia que simultáneamente habilita y limita. La utopía se revela entonces como un juego de fuerzas: un espacio de expansión y posibilidad, pero también de precariedad y vulnerabilidad.

La utopía de la sociedad global no se resuelve en la mera integración de individuos o estados. Su potencia filosófica radica en la capacidad de sostener la tensión entre lo real y lo posible, entre lo logrado y lo anhelado. El sujeto globalizado es, en esencia, aquel que habita la promesa y la paradoja, que reconoce las limitaciones de su condición y, al mismo tiempo, se deja orientar por un horizonte que lo trasciende. La utopía no se cumple, pero se experimenta: como impulso, como conciencia de interconexión, como apertura a la transformación de la existencia humana en su totalidad.

La sociedad global se presenta como un horizonte de promesas: un mundo integrado donde los individuos podrían reconocerse como parte de un destino común. Esta utopía no se limita a la economía o la tecnología, sino que se extiende a la esfera existencial: la posibilidad de trascender la fragmentación histórica, cultural y política, y de experimentar la universalidad como condición de la vida humana. Sin embargo, este horizonte utópico convive con la realidad de un poder globalizado que, lejos de liberar, estructura y condiciona la existencia del sujeto.

El sujeto globalizado, imbricado en la red del neoliberalismo, se encuentra atrapado en una paradoja fundamental: se le promete libertad y autonomía mientras se le somete a las fuerzas abstractas del mercado. El neoliberalismo, herencia del liberalismo clásico, promueve la acumulación de riqueza, la competencia y la supuesta autorregulación de las economías, trasladando al individuo la responsabilidad de su éxito o fracaso. La utopía de libertad se convierte en exigencia de auto-optimización¹⁷, y la promesa de autonomía se transmuta en un imperativo de rendimiento constante.

¹⁷ Cfr. Chul Han, Byung, La sociedad del cansancio, Herder editorial, 2010.

En esta condición, el sujeto se vuelve simultáneamente partícipe y víctima de un orden hegemónico. La globalización neoliberal no sólo organiza la economía; reconfigura la temporalidad, la socialidad y la percepción del propio valor del ser humano. El individuo se encuentra permanentemente evaluado por criterios de productividad, visibilidad y adaptabilidad, y su libertad se restringe a un marco que el mercado define y regula. La utopía de inclusión global se confronta con la realidad de exclusión, desigualdad y precariedad.

Vivir bajo esta estructura exige una adaptación constante: aprender a habitar un mundo donde la cercanía tecnológica coexiste con la distancia real, donde la circulación de información y bienes no garantiza igualdad ni justicia. La utopía de la sociedad global se presenta así, como un ideal en tensión, que revela tanto lo que la humanidad podría alcanzar como lo que la hegemonía neoliberal le impide. El sujeto globalizado experimenta un desfase entre la promesa de pertenencia universal y la marginalidad efectiva dentro de un sistema desigual.

El neoliberalismo transforma incluso la percepción de la propia identidad. El sujeto se constituye en función de su capacidad de acumular, producir y competir. La interconexión planetaria, lejos de garantizar comunidad, produce una hipervisibilidad que expone al individuo al juicio constante de fuerzas impersonales: mercados, algoritmos, rankings y métricas de éxito. La utopía de la sociedad global se convierte en un espejo donde el sujeto observa su potencial y sus limitaciones simultáneamente, mientras aprende a vivir bajo la ilusión de libertad.

La tensión entre autonomía y dependencia se vuelve existencial. La utopía promete capacidad de acción global, pero las herramientas y redes necesarias para ejercer esa acción están subordinadas a lógicas económicas que escapan al control del individuo. Así, la libertad de la sociedad globalizada es condicional, mediada por estructuras que determinan qué es posible y qué no. La utopía no se disuelve, sino que se transforma en un campo de posibilidades vigiladas, reguladas y fragmentadas.

A pesar de estas limitaciones, la utopía sigue siendo motor de deseo y creatividad. El sujeto globalizado, consciente de su precariedad, encuentra en la promesa de interconexión un espacio para imaginar nuevas formas de existencia, solidaridad y ética planetaria. La utopía, aunque inaccesible en su totalidad, orienta la acción, genera responsabilidad y permite que la experiencia de interconexión adquiera sentido, incluso en medio de la coerción.

El neoliberalismo, sin embargo, tensiona esta posibilidad al convertir la utopía en instrumento de autoexplotación¹⁸. La promesa de libertad y participación global se traduce en exigencia de

¹⁸ Cfr. Chul Han, Byung, op.cit.

competitividad, eficiencia y adaptabilidad. La utopía de la sociedad global se enfrenta así a su propio límite: el sujeto, llamado a habitar el mundo como ciudadano universal, es a la vez moldeado y disciplinado por la lógica de mercado, y su experiencia existencial se fragmenta entre lo posible y lo impuesto.

El sujeto globalizado, en esta paradoja, desarrolla una conciencia crítica que oscila entre la aceptación y la resistencia. Reconoce la promesa de una vida más interconectada y significativa, pero también la imposibilidad de acceder plenamente a ella bajo las condiciones impuestas por el neoliberalismo. La utopía se convierte en fuerza de reflexión: un recordatorio de que la libertad, la inclusión y la justicia global dependen de la transformación de las estructuras que actualmente gobiernan la vida colectiva.

La utopía de la sociedad global y el sujeto neoliberalizado nos enseñan que la existencia humana está siempre en tensión entre lo real y lo posible, entre la promesa y la limitación. La globalización, bajo la hegemonía neoliberal, ofrece horizontes de conexión y autonomía que nunca se concretan plenamente, pero que motivan la acción consciente y la imaginación ética. La utopía no es un destino, sino un horizonte que ilumina la experiencia humana, un espacio donde la conciencia de interdependencia y desigualdad puede transformarse en motor de libertad y transformación social.

1.5. El sentido de la libertad para los globalistas.

El sentido de la libertad para los globalistas se articula como un concepto profundamente negativo, en el que la libertad se define no como capacidad de realización plena del ser humano, sino como ausencia de restricciones visibles. En este marco, la libertad no es creación ni construcción de una vida significativa, sino mera eliminación de obstáculos, una libertad despojada de responsabilidad ética y social, reducida a la posibilidad de moverse, consumir y transaccionar sin freno. La libertad globalista se confunde con movilidad de capital, flujo de mercancías y circulación de información, mientras que el sujeto humano queda reducido a un agente funcional dentro de un sistema que él mismo no controla.

Desde esta perspectiva, la libertad es concebida como un espacio abstracto en el que se legitima la acción del mercado, más que como una condición para la dignificación del individuo. La ausencia de límites políticos, sociales o culturales no asegura autonomía ni justicia; más bien impone la lógica de la eficiencia, de la productividad y del beneficio económico, desplazando cualquier horizonte de sentido que no sea funcional a la acumulación global. El sujeto, en esta libertad, se convierte en un punto de tránsito de relaciones transnacionales: su deseo y voluntad se subordinan a un flujo planetario de intereses que escapan a su control.

El globalista proclama la libertad como si fuera un derecho natural, pero en realidad esta libertad es el vehículo de la uniformización. No hay espacio para el disenso ni para la diferencia cultural que se resista a la lógica global; la libertad negativa se transforma en un instrumento de homogeneización. La vida social se ordena según parámetros técnicos y económicos que promueven la movilidad de recursos, mientras que las personas se ven atrapadas en redes que determinan sus posibilidades de existencia y de acción. La libertad de hecho se reduce a la ilusión de poder elegir dentro de un marco ya predeterminado.

En este contexto, la noción de libertad se encuentra vaciada de su sentido ético y existencial. No es un camino hacia la realización del sujeto, sino una máscara que oculta la dominación. La movilidad de mercancías y capitales aparece como libertad, pero es una libertad para el sistema, no para el individuo; el sujeto globalizado se reconoce en la medida en que cumple con los códigos de circulación impuestos por el orden global, y pierde identidad cuando intenta crear valores o relaciones que se salgan de este esquema.

La libertad negativa de los globalistas también se experimenta en la relación con la información. La circulación inmediata de datos y conocimiento parece ampliar el horizonte de posibilidades, pero al mismo tiempo impone un régimen de atención y consumo que determina qué puede saberse y qué debe ignorarse. El sujeto cree actuar libremente al escoger contenidos, mientras su pensamiento y percepción son filtrados por algoritmos y estructuras de poder transnacional que condicionan su elección. La libertad es así libertad de elección limitada porque las opciones le son dadas al sujeto¹⁹, libertad funcional al sistema y no a la persona.

El sujeto globalizado se enfrenta, entonces, a una paradoja: cuanto más “libre” se supone que es, más dependiente se vuelve de estructuras que escapan a su control. La libertad como ausencia de límites se convierte en forma sofisticada de coerción: el individuo se siente dueño de su destino mientras su destino está predeterminado por relaciones transnacionales que actúan como fuerzas invisibles pero efectivas. La libertad se transforma en un simulacro, una promesa abstracta que legitima la autoridad global.

Desde un ángulo existencial, esta concepción de libertad genera alienación. La vida humana, reducida a su funcionalidad dentro de un sistema global, se desvincula de la ética, de la comunidad y de la capacidad de imaginar mundos alternativos. La libertad se experimenta como un vacío: posibilidad de moverse sin sentido, de consumir sin plenitud, de elegir sin elección auténtica. El sujeto queda atrapado entre la ilusión de libertad y la realidad de

¹⁹ Cfr. Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Austral, 1964.

subordinación, navegando en un horizonte que aparenta amplitud pero que en realidad es estrecho y predeterminado.

El sentido de la libertad, para los globalistas, también es un mecanismo de legitimación de la desigualdad. Aquellos que poseen capital, información y redes transnacionales disfrutan de un margen real de acción, mientras que la mayoría de los individuos experimentan esta libertad negativa como limitación y precariedad. La noción abstracta de libertad se utiliza para justificar diferencias estructurales: el éxito de unos se presenta como expresión de libertad, y la subordinación de otros, como consecuencia natural de sus elecciones, ignorando que esas elecciones se producen en condiciones ya desiguales.

La libertad en sentido globalista es una utopía invertida: se proclama como aspiración universal, pero se ejerce de manera que reproduce jerarquías, uniformiza culturas y limita la existencia auténtica. La libertad se convierte en un concepto instrumental, diseñado para la circulación de capital, tecnología y normas, mientras que el sujeto humano permanece relegado a un plano secundario, definido por su adecuación a la lógica global.

Reflexionar sobre esta libertad negativa obliga a repensar la relación entre el sujeto y la totalidad global: si la libertad se reduce a ausencia de límites y movilidad funcional, entonces la existencia humana pierde su profundidad y significado. La libertad auténtica, que permitiría la creación de mundos y la construcción de sentido, queda desplazada por un régimen que confunde movimiento con autonomía, circulación con emancipación y expansión tecnológica con realización humana. El desafío, filosóficamente, es reconocer la ilusión de la libertad globalista y buscar formas de existencia que trasciendan el marco impuesto por un mundo que promete libertad pero condiciona la vida.

1.6. El individualismo neoliberal.

El individualismo neoliberal se erige como uno de los pilares fundamentales de la cosmovisión globalista contemporánea. No se trata únicamente de la exaltación del individuo, sino de la instauración de un sujeto autónomo sólo en apariencia, condicionado por la estructura del mercado y la lógica del capital. En este sentido, la libertad proclamada por el neoliberalismo es una libertad negativa: ausencia de límites impuestos por el Estado o la comunidad, pero sometida a la coacción silenciosa de la competencia, la productividad y el consumo.

Este individualismo se presenta como un ideal ético y existencial. Cada persona es concebida como empresaria de sí misma, responsable absoluta de su destino, de sus logros y de sus fracasos. La ilusión de autonomía es profunda, pues la interdependencia social, política y

económica se convierte en una estructura invisible que regula el comportamiento del sujeto sin necesidad de coerción explícita. Así, la sociedad global se configura como un entramado de individuos que compiten bajo reglas establecidas por fuerzas que los exceden.

La noción de responsabilidad individual se torna en un imperativo moral absoluto. Fracasar no es resultado de circunstancias externas, sino de la supuesta falta de habilidad, esfuerzo o inteligencia del individuo. Esta perspectiva invisibiliza las desigualdades estructurales, las limitaciones históricas y culturales, y los condicionamientos materiales que definen la existencia de cada sujeto. El individualismo neoliberal, entonces, no es sólo una estrategia económica, sino una filosofía de vida que moraliza el éxito y criminaliza la pobreza.

En el ámbito cultural, este individualismo genera una subjetividad centrada en la competencia y el consumo. El valor de los seres humanos se mide por su productividad, su capacidad de generar riqueza y su adhesión a los códigos del mercado. La solidaridad, la cooperación y la comunidad se presentan como obstáculos para la realización personal. El individuo se convierte en un nodo aislado dentro de la red global, en constante tensión consigo mismo y con los demás, siempre evaluado y evaluando.

El lenguaje del neoliberalismo refuerza esta subjetividad: hablar de “emprender”, “invertir en uno mismo” o “maximizar potencialidades” no es sólo un consejo económico, sino un mandato existencial. Se construye un ethos que hace del autocultivo y la optimización de la vida un deber ineludible. Todo acto humano se valoriza en función de su rentabilidad, y toda relación social se redefine a partir de la lógica del intercambio y la utilidad.

El individualismo neoliberal también afecta la percepción del tiempo y del proyecto de vida. La urgencia de rendir, producir y crecer se impone como un horizonte ineludible. Cada momento es capitalizable, cada acción es inversión, y el ocio se convierte en pecado o desperdicio. Esta temporalidad impone un ritmo que aliena al sujeto de su propia experiencia vital, subordinando la existencia a la eficacia y al cálculo económico.

Psicológicamente, el neoliberalismo genera sujetos perpetuamente inseguros, pues el éxito nunca se alcanza de manera definitiva y la competencia es infinita. La comparación constante con otros individuos globales induce ansiedad, estrés y un sentido de insuficiencia permanente. La sociedad del individuo competitivo se convierte en un escenario de vigilancia y autoevaluación continua, donde la subjetividad se fragmenta en función de logros, redes sociales y méritos visibles.

El individualismo neoliberal se entrelaza con el consumo. La identidad no se construye por la experiencia compartida ni por la reflexión colectiva, sino por la capacidad de adquirir, exhibir y renovar objetos que definen el estatus y la pertenencia. La cultura se mercantiliza y los vínculos sociales se subordinan a los circuitos de intercambio, transformando a las personas en consumidores antes que en ciudadanos o en seres humanos interdependientes.

La alienación del sujeto neoliberal no se limita al ámbito económico o material; también se extiende al sentido de sí mismo. La autonomía imaginaria oculta una dependencia radical del capital, del mercado y de las estructuras globales. La ilusión de control sobre la propia vida sirve para naturalizar la desigualdad y perpetuar un sistema que concentra riqueza, poder y significados.

El individualismo neoliberal²⁰ promueve una ética del éxito donde la excelencia se convierte en un mandato absoluto. La satisfacción personal, la felicidad o la autorrealización se subordinan al rendimiento económico y al reconocimiento social. La subjetividad se configura en torno a la productividad y la competencia, y cualquier disenso o cuestionamiento se percibe como fracaso personal, nunca como resistencia al sistema.

La presión por cumplir con los estándares del mercado global genera un estado de vigilancia constante sobre el propio cuerpo, la mente y la conducta. La interiorización de normas neoliberales produce sujetos autorregulados que perpetúan las desigualdades, convencidos de que sus limitaciones son problemas individuales y no sociales. La ideología neoliberal se vuelve, así, invisible y absoluta, porque habita dentro del pensamiento mismo del individuo.

El sujeto globalizado bajo el individualismo neoliberal habita una existencia paradójica: parece libre, pero está profundamente condicionado; se cree autónomo, pero depende de estructuras de poder globales; se percibe pleno, pero vive en un estado continuo de insatisfacción y comparación. Reconocer esta paradoja abre el camino hacia reflexiones críticas sobre la posibilidad de una libertad auténtica y compartida, donde la autonomía individual se integre con la solidaridad y la justicia social, y la existencia humana recupere sentido más allá del capital.

²⁰ Cfr. Elster, Jon, *Economics*, editorial Gedisa mexicana, 2017.

1.7. La estructura del sistema capitalista global.

El sistema capitalista global se presenta como una estructura totalizante que configura no sólo la economía mundial, sino también las relaciones sociales, las subjetividades y la forma misma en que los seres humanos perciben la realidad. En su núcleo, el capitalismo es más que un modelo económico; es una lógica que organiza el mundo bajo la primacía de la acumulación, la competencia y el crecimiento perpetuo. Esta lógica ha penetrado todos los ámbitos de la vida, desde los mercados laborales hasta la educación, desde la salud hasta las emociones, generando una cultura de eficiencia, utilidad y rendimiento.

El capital, en su despliegue global, necesita superar constantemente los límites geográficos, políticos y éticos que encuentra a su paso. Para ello, se sirve de instituciones financieras internacionales, tratados de libre comercio, corporaciones multinacionales y tecnologías que le permiten extenderse y adaptarse. Sin embargo, esta expansión no es neutral ni pacífica: se da mediante el despojo, la explotación y la desigualdad, afectando de manera desproporcionada a las poblaciones del sur global, a los pueblos indígenas y a los sectores más vulnerables de la sociedad.

Una de las características más perversas del capitalismo global es su capacidad para normalizar la desigualdad. La pobreza y la marginación no son consideradas fallas del sistema, sino consecuencias inevitables o incluso necesarias para su funcionamiento. Este cinismo estructural se refuerza con narrativas meritocráticas que culpabilizan al individuo por su situación, ocultando las condiciones estructurales que lo colocan en desventaja. Así, el sistema asegura su perpetuación mediante mecanismos ideológicos que impiden ver su verdadera naturaleza.

En esta estructura, el trabajo humano se convierte en mercancía, intercambiable y prescindible. La vida se subordina a la lógica del valor y se mide en términos de productividad y utilidad. Esta reducción del ser humano a fuerza de trabajo implica una alienación profunda: el sujeto ya no se reconoce en lo que hace ni en lo que produce. El trabajo deja de ser una forma de realización y se convierte en un medio para sobrevivir dentro de una maquinaria que no puede detenerse²¹.

La globalización capitalista ha borrado las fronteras físicas, pero ha profundizado las brechas sociales. Mientras los capitales circulan con libertad, los cuerpos son detenidos por muros, visas y leyes migratorias. La movilidad se reserva a los bienes y al dinero, mientras las personas son vigiladas, explotadas y desplazadas. En este sentido, el capitalismo global reproduce una

²¹ Cfr. Bauman, Op.Cit.

forma de colonialismo contemporáneo que convierte al planeta en un espacio jerárquico, donde algunos tienen derecho al movimiento y otros son confinados a la precariedad.

La lógica del consumo es otro pilar de esta estructura. Para sostener la acumulación, el sistema necesita crear deseos artificiales, generar insatisfacción permanente y reducir la identidad humana al acto de consumir. Esta dinámica no sólo agota los recursos naturales, sino que empobrece el sentido de la existencia. La vida se mide por la posesión de objetos, y el vacío existencial que deja esta lógica se llena con entretenimiento, adicciones y distracciones diseñadas para anestesiar la conciencia.

Frente a este panorama, la noción de libertad se ve profundamente distorsionada. El capitalismo se presenta como garante de la libertad individual, pero en realidad impone una forma de vida donde las opciones están determinadas por el poder adquisitivo. Se confunde la libertad con la capacidad de elegir entre productos, cuando en el fondo, las decisiones fundamentales sobre la existencia —el sentido, el vínculo, el tiempo— están mediadas por el mercado. La autonomía queda supeditada a las reglas del capital.

La tecnología, que podría ser un medio para la emancipación, ha sido cooptada por esta estructura para profundizar el control y la explotación. Los algoritmos que prometen eficiencia son, en muchos casos, instrumentos de vigilancia y manipulación. La vida digital, lejos de ofrecer espacios de encuentro y liberación, se convierte en una extensión del mercado, donde cada interacción es convertida en dato, cada emoción en oportunidad de negocio, cada ser en mercancía.

A pesar de su aparente solidez, el sistema capitalista global está lleno de contradicciones. Su necesidad de crecimiento infinito choca con los límites del planeta; su promesa de bienestar choca con la exclusión estructural; su ideal de libertad choca con la alienación cotidiana. Estas tensiones generan resistencias múltiples: movimientos indígenas, luchas feministas, comunales, ambientalistas, que, desde lo local, cuestionan el sentido de esta estructura y abren caminos hacia otras formas de vida.

Reflexionar filosóficamente sobre el capitalismo global implica preguntarse por el destino del ser humano en un mundo donde el tener ha desplazado al ser. Nos exige imaginar alternativas que no se limiten a reformar el sistema, sino que lo superen desde sus raíces. Tal vez el mayor desafío no sea derribar al capitalismo como sistema económico, sino desmontar su lógica en nuestras mentes, cuerpos y relaciones. Sólo así será posible construir una existencia verdaderamente humana, sustentada en la cooperación, la comunidad y el cuidado de la vida.

1.7.1. El sistema social planetario capitalista: acumulación, desigualdad y poder corporativo.

El sistema social planetario capitalista es la concreción más avanzada del proyecto moderno de dominación. No se trata simplemente de una red económica global, sino de una organización total de la vida social sobre los principios de la acumulación sin fin, la jerarquización de la humanidad y la concentración del poder. En este entramado, las relaciones humanas se subordinan a la lógica del capital, y la reproducción de la vida queda atada a los intereses del mercado. La estructura global no es espontánea ni neutral: es el resultado histórico de procesos de conquista, colonización y despojo que hoy se perpetúan a través de nuevas formas de control, como el poder corporativo y la financierización de la existencia.

La acumulación capitalista, lejos de ser una simple tendencia económica, es un principio ontológico que organiza el sentido de la existencia en el mundo moderno. Acumular no es sólo tener más, sino existir más plenamente dentro del sistema. Se acumulan bienes, tierras, conocimientos, datos, vínculos e incluso experiencias, y esta acumulación se convierte en sinónimo de éxito, valor y dignidad. Pero esta compulsión por poseer no es inocente: implica necesariamente la expropiación de otros, la extracción de riqueza de territorios ajenos, la conversión del mundo en una fuente infinita de recursos, como si no existieran límites ecológicos ni éticos.

Esta lógica de acumulación genera desigualdad estructural como condición sistémica. No se trata de una desigualdad corregible con reformas o programas asistencialistas, sino de una desigualdad constitutiva del sistema mismo. En el mundo capitalista global, unos pocos concentran riquezas obscenas, mientras millones viven en la miseria o sobreviven en la precariedad. La riqueza de los unos es la condición de la pobreza de los otros, y el sistema asegura que esta relación se mantenga intacta mediante leyes, instituciones, discursos y violencias múltiples. La desigualdad no es una consecuencia, sino una herramienta de normalización sistémica.

En este sistema, las grandes corporaciones transnacionales no sólo controlan los mercados, sino que moldean las decisiones políticas, las normas legales y los imaginarios culturales. El poder corporativo no necesita declarar la guerra para someter: opera en la sombra, mediante lobbies, fusiones, tratados comerciales y el control de las cadenas de suministro globales. Los estados, lejos de representar el interés común, se convierten en gerentes de la lógica corporativa, asegurando un entorno estable y favorable para la inversión, aunque eso implique sacrificar el bienestar de sus pueblos.

El poder corporativo tiene una cualidad casi mística: es ubicuo, anónimo y difícil de cuestionar. No tiene rostro ni responsabilidad, pero está en todas partes: en la comida que consumimos, en la información que recibimos, en la medicina que usamos, en la tecnología que habitamos. Este poder despersonalizado opera como un dios laico que exige sacrificios continuos: vidas explotadas, ecosistemas devastados, culturas arrasadas. Y, como toda religión, exige fe: fe en el progreso, en el crecimiento, en la eficiencia, en la innovación como redención.

La naturalización de la desigualdad y la legitimación del poder corporativo son posibles gracias a una hegemonía cultural que penetra en los cuerpos y las conciencias. Se enseña desde la infancia que el éxito depende del esfuerzo individual, que la pobreza es una falla personal, que el consumo es libertad, y que la empresa es el modelo ideal de organización humana. Esta pedagogía de la competencia y la obediencia forma sujetos funcionales al sistema, incapaces de imaginar otras formas de vida fuera del marco capitalista.

Las consecuencias son múltiples y devastadoras. Se destruyen comunidades, se rompen vínculos, se privatizan bienes comunes, se contaminan los suelos y los mares, y se debilita el tejido ético de la sociedad. La solidaridad se convierte en rareza, el tiempo se fragmenta, y el sentido se diluye en una existencia marcada por la ansiedad y la insatisfacción. Todo está monetizado, todo es objeto de cálculo: desde la educación hasta el amor, desde la salud hasta la muerte. El mercado invade la intimidad y transforma la vida en mercancía.

Sin embargo, el sistema social planetario capitalista no es invulnerable. Su aparente omnipotencia esconde profundas contradicciones: crisis ecológicas, colapsos financieros, revueltas sociales, pandemias y una creciente conciencia crítica en diversas partes del mundo. Estas grietas revelan que el sistema no es natural ni eterno, sino una construcción histórica que puede y debe ser transformada. Las resistencias emergen desde los márgenes: pueblos indígenas que defienden sus territorios, mujeres que denuncian la violencia estructural, juventudes que reclaman futuro, movimientos que apuestan por lo común.

Filosóficamente, la crítica al sistema capitalista global exige una reconstrucción radical del pensamiento. No basta con denunciar la injusticia: es necesario dismantlar las categorías que la sustentan, como progreso, desarrollo, propiedad o éxito. Es urgente pensar desde otras ontologías, desde otras formas de entender el tiempo, el cuerpo, la comunidad, la naturaleza. Esta tarea implica un esfuerzo colectivo de imaginación política y ética, una reapropiación del sentido que nos permita volver a habitar el mundo con dignidad.

La transformación no será producto de una revolución instantánea, sino de múltiples procesos de construcción de alternativas. La clave está en lo concreto, en las prácticas cotidianas que subvierten la lógica dominante: la economía solidaria, la agroecología, los medios autónomos,

la educación crítica, los territorios liberados. Frente al sistema social planetario capitalista, se abre la posibilidad de otro mundo, no como utopía lejana, sino como práctica presente. Un mundo donde la vida esté en el centro y no al servicio del capital.

1.7.2. Intercambio desigual: explotación de los pueblos del sur global.

En el entramado del sistema capitalista global, el intercambio desigual²² constituye uno de los mecanismos más perversos y persistentes de explotación. Bajo la apariencia de relaciones comerciales libres y equitativas, se oculta una estructura profundamente asimétrica que perpetúa la subordinación de los pueblos del sur global²³. Lejos de ser una herencia superada del colonialismo, el intercambio desigual es la forma contemporánea en que se reproduce la dependencia y el despojo de aquellos territorios históricamente saqueados. Es una lógica sistémica que convierte a los países empobrecidos en proveedores de materias primas, fuerza de trabajo barata y mercados cautivos, mientras los centros de poder acumulan riqueza y conocimiento.

La explotación del sur global no es un accidente del comercio internacional, sino su fundamento. Las relaciones económicas entre el norte y el sur no se basan en el mutuo beneficio, sino en una desigualdad estructural de poder, tecnología y capacidad productiva. Los países del sur, obligados a insertarse en la economía mundial bajo condiciones impuestas, exportan bienes primarios a bajo costo y compran productos manufacturados y servicios a precios altos. Esta relación, que aparenta ser simétrica, es en realidad un ciclo de transferencia continua de valor hacia los países más ricos. El precio que paga el sur por participar en el sistema global es su propia dependencia.

El concepto de valor, central en el pensamiento marxista, permite comprender la magnitud de esta injusticia. El trabajo realizado en el sur global, aunque intensivo y esencial, es sistemáticamente desvalorizado en el mercado mundial. La mano de obra campesina, indígena y precarizada produce alimentos, ropa, minerales, energía y bienes esenciales para el

²² La teoría de la dependencia explica las relaciones asimétricas y el intercambio desigual entre centro y periferia dentro del capitalismo mundial, argumentando que el desarrollo de los países centrales se ha sustentado históricamente en el subdesarrollo económico, político y tecnológico de los países periféricos latinoamericanos. Esta perspectiva fue desarrollada principalmente por Theotonio dos Santos, Ruy Mauro Marini y Andre Gunder Frank. Cfr. Marini, Ruy Mauro, *La dialéctica de la dependencia*, ediciones Era, 1973.

²³ El Sur Global es una categoría político-epistemológica que designa a los pueblos, países y territorios históricamente afectados por el colonialismo, la dependencia y las desigualdades producidas por el sistema mundial. Más que una referencia geográfica, alude a una posición histórica y estructural de subordinación, así como a la producción de conocimientos y alternativas surgidas desde las experiencias de resistencia de estos pueblos. Cfr. Santos, B. de S., *Epistemologías del Sur: Perspectivas*, Madrid, Akal, 2014.

confort del norte, pero recibe a cambio salarios miserables y condiciones de vida indignas. Este desequilibrio no se debe a la falta de esfuerzo o capacidad, sino a un orden económico que establece qué vidas valen más y cuáles pueden ser explotadas impunemente.

Esta explotación también se expresa en la destrucción de los ecosistemas y formas de vida comunitaria. El extractivismo, impulsado por empresas transnacionales con el respaldo de gobiernos locales subordinados, arrasa bosques, contamina ríos y desplaza pueblos enteros para asegurar la rentabilidad del capital global. Lo que se presenta como “desarrollo” es en realidad una forma de guerra permanente contra la naturaleza y las culturas ancestrales. Se imponen megaproyectos en nombre del progreso, pero sus beneficios se concentran fuera, mientras los costos ecológicos y sociales se pagan dentro, en carne viva.

El intercambio desigual no es sólo económico: es también epistémico y simbólico. Las formas de conocimiento del sur, sus lenguas, saberes tradicionales, cosmovisiones y prácticas comunitarias, son sistemáticamente invisibilizadas o apropiadas sin reconocimiento. Mientras el norte se erige como el centro de la razón, la innovación y la ciencia, el sur es representado como atrasado, supersticioso o subdesarrollado. Esta jerarquía del saber reproduce una colonialidad del pensamiento que legitima la dominación económica y cultural.

Además, la deuda externa, las instituciones financieras internacionales y los tratados de libre comercio han sido utilizados como instrumentos para mantener al sur global en una posición de dependencia estructural. Los países del sur, empujados a endeudarse para financiar su inserción en la economía global, terminan pagando con creces su pertenencia al sistema. Los intereses acumulados son una forma moderna de tributo, una extracción sistemática de riqueza que debilita la soberanía y limita cualquier posibilidad de desarrollo autónomo.

Esta situación configura una especie de apartheid global, donde el lugar que ocupa cada país en la cadena de valor está determinado por su historia de colonización, por su posición geopolítica y por la fuerza de los intereses corporativos. Las fronteras no separan tanto naciones como mundos: uno de privilegio, consumo y acumulación; otro de sacrificio, despojo y lucha por la sobrevivencia. En este orden global, la desigualdad no es una patología: es la norma.

Sin embargo, los pueblos del sur global no son víctimas pasivas. A lo largo de la historia, han desarrollado múltiples formas de resistencia y construcción de alternativas. Desde los movimientos indígenas que defienden sus territorios hasta las economías solidarias, desde las luchas feministas hasta las alianzas transnacionales por la justicia climática, hay una multiplicidad de voces que denuncian el intercambio desigual y proponen otras formas de

relacionarse con la tierra, el trabajo y el otro. Estas resistencias, aunque fragmentadas, son portadoras de una esperanza radical.

Filosóficamente, el problema del intercambio desigual nos confronta con preguntas esenciales sobre la justicia, la dignidad y la convivencia planetaria. ¿Es posible una humanidad común bajo un sistema que necesita la explotación de muchos para el bienestar de pocos? ¿Qué tipo de mundo se construye cuando las relaciones están basadas en el despojo y no en el reconocimiento? La ética del capital ha despojado al otro de su humanidad para justificar su subordinación; la ética de la vida, en cambio, nos exige restaurar el vínculo, reconocer la pluralidad y rehacer el mundo desde abajo.

La transformación del sistema capitalista global requiere, entonces, una ruptura con la lógica del intercambio desigual. No se trata de redistribuir mejor los frutos del saqueo, sino de descolonizar la economía, el pensamiento y la política. El desafío no es insertar al sur en mejores condiciones, sino construir una nueva relación planetaria fundada en la reciprocidad, el respeto a la diferencia y la centralidad de la vida. Solo así se podrá poner fin a siglos de expolio y abrir el horizonte de un mundo justo para todos y todas.

1.8. Crisis sistémica y catástrofe global.

Vivimos en un tiempo donde la idea de crisis ya no remite a una coyuntura específica, sino a una condición estructural de existencia. La humanidad se enfrenta no a una crisis aislada, sino a una crisis sistémica, cuyo carácter multidimensional pone en jaque los fundamentos de la civilización moderna. Esta crisis es simultáneamente económica, política, cultural, humanitaria y ecológica. No se trata sólo de un mal funcionamiento del sistema, sino de un colapso de sus lógicas constitutivas. El modelo que prometía progreso, bienestar y libertad ha producido exclusión, desigualdad y devastación.

La dimensión humanitaria de esta crisis se expresa en la mercantilización total de la vida. Millones de personas viven desplazadas, hambrientas, perseguidas, excluidas de derechos básicos mientras una minoría concentra riquezas obscenas. Las instituciones que debían garantizar justicia se han vaciado de contenido o han sido cooptadas por intereses corporativos. El ser humano ha sido reducido a una cifra, a una variable más en los cálculos del capital, y la dignidad se ha vuelto una rareza. En este escenario, hablar de derechos humanos parece un gesto poético frente a una realidad dominada por el despojo y la indiferencia.

La catástrofe global ambiental no es una consecuencia accidental de este sistema: es su resultado lógico. La lógica de acumulación infinita en un planeta finito conduce inevitablemente a la destrucción. El calentamiento global, la pérdida de biodiversidad, la desertificación, la contaminación masiva del aire y del agua no son fenómenos aislados, sino síntomas de una civilización que ha roto su vínculo sagrado con la Tierra. Lo que está en crisis no es "el clima", sino una forma de vida que ha hecho de la explotación su principio rector.

Desde una perspectiva filosófica, nos enfrentamos a una crisis de sentido. La modernidad capitalista se edificó sobre una separación radical entre el ser humano y la naturaleza, entre el cuerpo y la razón, entre el individuo y la comunidad. Esa ruptura ontológica ha producido una humanidad desconectada de sus raíces vitales, incapaz de reconocerse parte de un todo más amplio. La catástrofe ambiental es también una catástrofe espiritual: hemos olvidado que el mundo no nos pertenece, que somos parte de él, no sus dueños.

La filosofía contemporánea está llamada a una tarea urgente: repensar el lugar del ser humano en el cosmos. La crisis civilizatoria exige no sólo soluciones técnicas, sino una transformación profunda de nuestros marcos éticos, ontológicos y políticos. No se trata simplemente de "reducir emisiones", sino de cuestionar el modelo antropocéntrico y extractivista que ha dominado por siglos. La catástrofe global nos interpela a pensar otras formas de habitar el mundo: más humildes, más solidarias, más amorosas.

Frente a la devastación, hay quienes optan por la negación, otros por la desesperanza. Pero hay también una creciente conciencia planetaria que resiste, que busca alternativas, que se organiza desde abajo. Las comunidades indígenas, los movimientos ecologistas, las economías solidarias, las pedagogías críticas, las feministas, están gestando un nuevo paradigma, aún en germen, pero lleno de potencia. Frente al colapso del capitalismo, la humanidad aún puede elegir: persistir en el abismo o reinventarse a partir del respeto y la cooperación.

La crisis sistémica y la catástrofe ambiental están entrelazadas por una lógica común: la lógica de dominación. La dominación del capital sobre el trabajo, del centro sobre la periferia, del hombre sobre la mujer, del humano sobre la naturaleza. Esta lógica produce sufrimiento, muerte y desolación. Pero también ha engendrado su contrario: la rebelión, la conciencia crítica, el anhelo de una vida distinta. Toda crisis, como enseñaban los griegos, es también un momento de decisión, una encrucijada.

La filosofía debe recuperar su vocación política, su capacidad de incomodar, de interpelar, de abrir mundos posibles. No puede limitarse a interpretar la crisis: debe participar en la tarea de superarla. En tiempos de colapso, pensar es ya un acto de resistencia. Pensar colectivamente,

pensar desde los márgenes, pensar con la Tierra. Ya no es tiempo de certezas absolutas ni de sistemas cerrados: es tiempo de escucha, de diálogo, de imaginación radical.

Quizás el mayor desafío de nuestra época no sea simplemente sobrevivir al colapso, sino reaprender a vivir. Vivir no como consumidores compulsivos, sino como cuidadores de la vida. Vivir no desde la competencia, sino desde la reciprocidad. Vivir no en guerra contra el mundo, sino en comunión con él. Esta es la tarea ética que nos deja la crisis: reconstituir el lazo sagrado entre los seres humanos y la Tierra, entre la razón y la sensibilidad, entre el individuo y la comunidad.

En suma, la crisis sistémica y la catástrofe ambiental no son fenómenos externos a nosotros: nos habitan, nos constituyen, nos atraviesan. Pero también nos convocan a una posibilidad histórica: la de transformar el colapso en oportunidad, la devastación en semilla. En medio del dolor y la destrucción, aún es posible abrir un nuevo horizonte de sentido. Que ese horizonte nazca, dependerá de nuestra capacidad de resistir, de imaginar y de amar, incluso en medio del desastre.

1.8.1. Crisis humanitaria: migración forzada, pobreza y exclusión social.

La crisis humanitaria que vivimos hoy no es un fenómeno aislado ni coyuntural: es la expresión más cruda de una crisis sistémica que atraviesa todas las dimensiones de la vida social. Migraciones forzadas, pobreza extrema y exclusión social son síntomas de un sistema global que, al buscar la acumulación incesante de riqueza en pocas manos, produce inevitablemente despojo, sufrimiento y desarraigo. La humanidad, en su conjunto, se enfrenta a una situación límite donde ya no se trata simplemente de vivir mal, sino de la posibilidad misma de vivir.

La migración forzada no es una elección libre; es un acto de supervivencia ante condiciones intolerables. Guerras, violencia estructural, colapso ambiental, persecución política y económica empujan a millones a abandonar sus hogares. No migran por aventura, sino por necesidad. Son los expulsados del "orden mundial", aquellos para quienes el territorio natal se ha vuelto inhabitable. En ellos se concentra el drama de una humanidad rota, despojada de tierra, de derechos y, a menudo, de reconocimiento.

La pobreza y la exclusión social no son meros problemas de gestión económica: son resultados directos de la lógica sistémica que organiza el mundo. Un pequeño porcentaje de la población mundial controla recursos que bastarían para garantizar condiciones de vida digna para todos. Sin embargo, la pobreza persiste y se profundiza porque es funcional al sistema: constituye una reserva de mano de obra barata, un margen de desposeídos que

legítima la acumulación obscena de riqueza y privilegios. La pobreza no es un accidente; es una necesidad para el capital.

Desde una mirada filosófica, la exclusión social plantea interrogantes fundamentales sobre el sentido de la comunidad humana. ¿Qué significa ser humano en un mundo donde millones de personas son consideradas "sobrantes", "invisibles", "prescindibles"? ¿Puede haber humanidad en un sistema que normaliza el sufrimiento y convierte la existencia en mercancía? La exclusión social revela el fracaso ético de un modelo de civilización que ha privilegiado la competencia sobre la cooperación, el individualismo sobre la solidaridad.

La migración forzada²⁴ y la exclusión social²⁵ también evidencian el colapso de las nociones tradicionales de soberanía y pertenencia. Las fronteras, que deberían proteger a las personas, se convierten en mecanismos de violencia y segregación. En un mundo globalizado para el capital, pero cerrado para los cuerpos vulnerables, el migrante representa la figura trágica de la desposesión absoluta: sin tierra, sin estado, sin derechos efectivos. Hannah Arendt ya advertía que el derecho más fundamental es el derecho a tener derechos, y hoy millones carecen incluso de esa base mínima.

El drama humanitario contemporáneo no puede ser entendido sin considerar su conexión profunda con la catástrofe global ambiental. El colapso ecológico, generado por la explotación desenfrenada de los recursos, agrava los desplazamientos forzados y multiplica las zonas de exclusión. El cambio climático, la desertificación, la contaminación de tierras y aguas provocan nuevas oleadas de migraciones y conflictos, exacerbando una crisis que ya era insoportable. La injusticia social y la devastación ambiental son dos caras de la misma moneda.

Ante este panorama, la respuesta de las sociedades dominantes ha sido, en general, la construcción de muros —físicos, legales, simbólicos— que separan a los "incluidos" de los "excluidos". En lugar de atender las causas estructurales de la crisis, se criminaliza a las víctimas: el migrante es visto como amenaza, el pobre como carga, el excluido como enemigo.

²⁴ La migración forzada comprende los desplazamientos involuntarios provocados por guerras, persecuciones, violencia estructural, despojo territorial o desastres ambientales, que obligan a las personas a abandonar sus hogares para garantizar su seguridad y supervivencia. Este concepto ha sido ampliamente desarrollado por la Organización Internacional para las Migraciones y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.

²⁵ La exclusión social es un proceso estructural que impide a determinados grupos acceder plenamente a los recursos, derechos y espacios de participación social, económica, política y cultural. El concepto fue desarrollado ampliamente por Robert Castel, quien la relaciona con la vulnerabilidad social y la ruptura de los vínculos de integración en las sociedades contemporáneas. Cfr. Castel, R., *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

La xenofobia, el racismo y la indiferencia se convierten en formas cotidianas de defensa de un orden injusto e insostenible.

Sin embargo, en medio de la devastación, surgen también semillas de esperanza. Redes de solidaridad transnacional, comunidades de acogida, movimientos sociales que luchan por los derechos de los migrantes y de los excluidos nos recuerdan que la humanidad aún puede elegir otro camino. Estas resistencias, aunque fragmentadas, encarnan una ética radical de hospitalidad y de cuidado que desafía la lógica dominante del rechazo y del olvido.

La filosofía tiene aquí un papel fundamental: no se trata sólo de analizar la crisis, sino de imaginar alternativas. Pensar un mundo donde migrar no sea una condena, donde la pobreza no sea estructural, donde la exclusión no sea naturalizada, implica cuestionar de raíz el modelo civilizatorio vigente. Implica reconocer que la verdadera frontera no es geográfica, sino ética: entre quienes asumen la dignidad humana como principio irrenunciable y quienes la subordinan al cálculo económico o al miedo.

La crisis humanitaria que vivimos es el espejo en que debemos mirarnos para repensar nuestra condición histórica. La migración forzada, la pobreza y la exclusión social nos interpelan a reconocer la fragilidad de nuestras certezas y la urgencia de una transformación radical. No podemos seguir construyendo islas de bienestar sobre océanos de sufrimiento. La catástrofe que asoma es también una oportunidad para reimaginar el sentido mismo de la convivencia humana: una convivencia basada no en la exclusión y el saqueo, sino en el cuidado, la justicia y la solidaridad radical.

1.8.2. Catástrofe ecológica: destrucción ambiental, cambio climático y extractivismo.

La catástrofe ecológica contemporánea no es un fenómeno natural ni una desgracia inesperada: es el resultado lógico y sistemático de un modelo civilizatorio basado en la explotación, la dominación y la negación de los límites del planeta. El cambio climático, la deforestación masiva, el colapso de la biodiversidad, la contaminación del aire, el agua y los suelos, son síntomas de un sistema que ha roto su vínculo vital con la Tierra. La crisis ambiental no es un problema técnico: es una crisis espiritual, ética y ontológica.

La raíz profunda de esta catástrofe es filosófica: el antropocentrismo moderno que concibe al ser humano como dueño y señor de la naturaleza, separado de ella, legitimado para usarla como recurso. Esta visión, heredera del dualismo cartesiano y del racionalismo occidental, ha justificado siglos de extractivismo, colonialismo y devastación. Al declarar a la Tierra inerte, carente de espíritu, la modernidad abrió el camino para su instrumentalización total. Hoy

asistimos a las consecuencias terminales de ese quiebre: una naturaleza saqueada, herida, que nos devuelve con violencia lo que le hemos quitado.

El extractivismo, como forma de organización de la vida, no es sólo una práctica económica: es una lógica totalizadora que organiza la relación entre los seres humanos y el mundo. No se extraen solamente minerales o petróleo: se extrae vida, cuerpos, tiempo, culturas. Esta lógica convierte todo en mercancía, incluso aquello que no debería tener precio: el agua, el bosque, el aire, el paisaje, el futuro. En nombre del desarrollo, se legitima el ecocidio. En nombre del progreso, se destruyen territorios enteros y se desplazan pueblos milenarios.

El cambio climático es quizá el síntoma más evidente y brutal de este modelo en decadencia. Lejos de ser un fenómeno aleatorio, responde al aumento exponencial de las emisiones de gases de efecto invernadero derivadas de la quema de combustibles fósiles, la industrialización desenfrenada y la deforestación masiva. Pero más allá de sus manifestaciones físicas, el cambio climático representa una ruptura simbólica: nos obliga a reconocer que el modelo moderno de crecimiento ilimitado en un planeta finito es, en sí mismo, suicida.

Desde la filosofía, esta catástrofe nos exige una crítica radical al concepto de "progreso" que ha guiado a las sociedades industriales y tecnológicas. Si el progreso conduce a la extinción, entonces debe ser repensado desde sus cimientos. Progresar ya no puede significar dominar más a la Tierra, sino aprender a convivir con ella, a restaurar los lazos rotos, a construir un horizonte de reciprocidad y cuidado. El futuro no está en más tecnología, sino en más sabiduría ecológica, más sensibilidad, más humildad.

En medio de la destrucción, existen formas de resistencia que no sólo denuncian el colapso, sino que encarnan alternativas. Son las cosmovisiones originarias, los saberes ancestrales, los feminismos territoriales, las ecologías populares, las redes agroecológicas. Estas propuestas no hablan de "desarrollo sostenible" en clave neoliberal, sino de buen vivir, de comunión con la naturaleza, de descolonizar el pensamiento y la vida. Son semillas de futuro en el terreno árido de la crisis.

La catástrofe ecológica también interpela a la filosofía a abandonar su torre de marfil y asumir su dimensión política y terrestre. Pensar hoy exige hacerlo desde el suelo, desde los cuerpos, desde la interdependencia. Se trata de construir una ética ecológica del cuidado, que reconozca los derechos de la Tierra, que honre la vida en todas sus formas, que recupere el asombro, el agradecimiento y la responsabilidad como pilares del existir.

Estamos, quizá, ante el fin de una época. La crisis sistémica y la catástrofe global no anuncian sólo el fin del petróleo o del clima estable, sino el colapso de un modo de vida centrado en el dominio. Pero toda catástrofe es también una posibilidad: la posibilidad de reconfigurar nuestras relaciones, de elegir otra forma de habitar el mundo. No se trata de salvar el planeta (que seguirá sin nosotros), sino de reconstruir la humanidad sobre nuevas bases: el respeto, la interdependencia, la justicia ecológica.

La catástrofe no es inevitable. Es una construcción humana, y por tanto, puede ser desmontada. Pero para ello, es necesario un giro profundo en nuestra mirada, en nuestro deseo, en nuestra forma de nombrar y de actuar. La vida aún puede más que la muerte. Pero necesita que la pensemos, la cuidemos, la defendamos. Que dejemos de mirar a la Tierra como recurso y la reconozcamos, finalmente, como madre, como hogar, como misterio compartido.

Capítulo II. La autonomía como alternativa contrahegemónica.

¿Por qué la autonomía es la alternativa contrahegemónica en la globalización?

La globalización contemporánea ha consolidado un orden planetario donde las estructuras de poder y las lógicas de acumulación parecen inmutables, donde los sujetos se encuentran atravesados por un sistema que define la libertad, la identidad y la existencia misma en términos de mercado, competencia y capital. Frente a esta hegemonía, la autonomía se erige como un horizonte de pensamiento y acción que cuestiona la universalidad del modelo dominante y propone una forma de relación con el mundo que no se subordina a la lógica de lo global, sino que se funda en la capacidad de los pueblos y de los individuos para organizar sus propias vidas.

La autonomía no se limita a la independencia económica o política en un sentido formal; es un principio que involucra la experiencia ética, la construcción cultural y la creatividad colectiva. Se trata de la capacidad de definir, entre la pluralidad de posibles existencias, aquello que constituye el sentido de vida para quienes la practican, sin delegar en estructuras externas ni aceptar como naturales las imposiciones de un orden hegemónico. En este sentido, la autonomía es, simultáneamente, un acto de resistencia y un ejercicio de imaginación que abre la posibilidad de mundos distintos dentro del mismo planeta globalizado.

Como alternativa contrahegemónica, la autonomía cuestiona la idea de un progreso lineal e inevitable. Mientras la globalización impone un modelo único de desarrollo y éxito, la autonomía propone caminos múltiples, locales, adaptados a la historia, la cultura y los recursos de quienes los recorren. Es un rechazo a la homogeneización y a la pretensión de universalidad del sistema capitalista y neoliberal, y un reconocimiento de la pluralidad del mundo: de los modos de vida, de los valores, de las prioridades existenciales.

En su expresión más profunda, la autonomía no es sólo un acto político, sino un cambio ontológico: redefine al sujeto y su relación con los otros y con la naturaleza. Implica la conciencia de que la libertad verdadera no consiste únicamente en la ausencia de límites externos, sino en la capacidad de autoorganización, de autogobierno y de autoafirmación frente a los poderes que buscan condicionar la vida. La autonomía es entonces un ejercicio de soberanía ética, donde el sujeto no se conforma con sobrevivir, sino que busca vivir de manera significativa y coherente con sus propios principios.

En el contexto global, donde el neoliberalismo se ha transformado en la ideología dominante, la autonomía se presenta como una opción radicalmente distinta. Mientras el sistema hegemónico promueve el individualismo competitivo y la dependencia del capital, la

autonomía despliega prácticas comunitarias, redes de cooperación y formas de vida que priorizan la solidaridad, el cuidado y la sostenibilidad. Su potencia contrahegemónica reside en que no sólo resiste, sino que propone: no sólo cuestiona el poder centralizado, sino que demuestra que otro orden social y existencial es posible.

La autonomía, en tanto alternativa contrahegemónica, invita a repensar la relación entre lo local y lo global. No se trata de aislarse del mundo ni de renunciar a la interconexión, sino de establecer vínculos desde la libertad y la reciprocidad, evitando que la lógica del mercado y del capital defina la relación entre los pueblos. Cada práctica autónoma se convierte en un acto de afirmación de la diversidad, de reconocimiento de la multiplicidad de mundos posibles y de defensa de la dignidad frente a la uniformidad globalizante.

Este capítulo se propone explorar la autonomía como un eje de reflexión y acción, como una propuesta que desafía la concentración de poder y redefine el sentido de libertad, justicia y comunidad. Se analizarán sus fundamentos teóricos, sus expresiones históricas y contemporáneas, y las formas en que las comunidades han logrado ejercerla frente a las imposiciones de la globalización. La autonomía aparece así no sólo como una opción política, sino como una filosofía de vida capaz de transformar la relación del sujeto con el mundo.

Pensar la autonomía es pensar la posibilidad de vivir en un orden que no dependa de la subordinación a estructuras externas de poder, sino de la capacidad de los sujetos y las comunidades para definir sus propios principios, para sostener sus valores y para organizar sus vidas conforme a sus necesidades y aspiraciones. Es un desafío epistemológico, ético y político que invita a repensar el sentido de la existencia dentro de un mundo globalizado, reconociendo la fuerza de la imaginación y la creatividad humana como motores de transformación.

Así, la autonomía se configura como una alternativa contrahegemónica radical: no se limita a la protesta, sino que propone una reorganización de la vida misma; no sólo denuncia, sino que construye; no sólo resiste, sino que afirma la posibilidad de mundos donde la libertad y la solidaridad no sean conceptos subordinados al mercado, sino principios vitales de la existencia. Este capítulo busca, en consecuencia, iluminar las dimensiones filosóficas, políticas y prácticas de la autonomía, situándola como un eje central para comprender las resistencias al orden globalizado.

En este contexto, la autonomía deja de ser una idea abstracta y se convierte en una herramienta concreta de liberación. Al mirar los ejemplos históricos y contemporáneos, se aprecia cómo los sujetos que la ejercen no sólo buscan sobrevivir dentro de un sistema opresivo, sino que crean formas de vida alternativas que cuestionan las bases mismas del

poder hegemónico. Comprender la autonomía implica, entonces, abrir la mente a la posibilidad de mundos distintos, donde la existencia no se mide por la riqueza acumulada ni por el éxito en la competencia, sino por la capacidad de vivir con sentido, libertad y dignidad.

La autonomía surge como la prolongación lógica de la etnicidad²⁶: no es simplemente un derecho formal ni una concesión del estado, sino un acto de existencia que se afirma frente a la imposición externa y a las estructuras de poder globalizadas. Ser autónomo es reconocerse como sujeto capaz de definir su propio destino, de organizar su vida colectiva y de sostener su memoria histórica frente a las fuerzas homogeneizadoras del neoliberalismo y de la modernidad occidental. La autonomía es, en este sentido, un acto filosófico, un espacio donde la libertad y la identidad se encuentran en comunión, transformando la diferencia en fuerza política y cultural.

El sujeto autónomo no se limita a resistir la hegemonía; la transforma en un horizonte de posibilidad. La autonomía implica la creación de un orden propio, donde los valores, la economía, la política y la cultura se articulan desde la experiencia concreta de un pueblo, desde su historia y sus necesidades. La otredad deja de ser definida por criterios externos y se convierte en protagonista de su propia narrativa. Cada decisión, cada estructura organizativa y cada práctica social son actos de afirmación: la autonomía es un gesto de conciencia que proclama la capacidad de ser, de actuar y de sostener la vida en sus propios términos.

En el mundo globalizado, donde el neoliberalismo impone un modelo de homogeneización económica, cultural y política, la autonomía se vuelve un acto radical. No se trata de un aislamiento ni de un retorno a un pasado mítico, sino de la creación de formas de existencia que disputan los imaginarios dominantes, que resignifican el tiempo y el espacio, que reestructuran las relaciones de poder y que desafían la lógica de acumulación ilimitada. La autonomía es, en este sentido, una rebelión silenciosa pero concreta: es resistencia que se organiza en la vida cotidiana, en la economía local, en la educación, en la justicia y en la cultura.

La autonomía también es un acto de memoria. Los pueblos que la practican reconocen en su historia los ciclos de opresión y dominación, pero no se limitan a la victimización; transforman el pasado en lección y en potencia. Cada costumbre, cada idioma, cada práctica cultural se convierte en un hilo que une la memoria con la acción presente, una forma de sostener la continuidad y la identidad frente a la amenaza de la disolución global. La autonomía es, por tanto, un acto de respeto: respeto de la memoria, del territorio, de la vida colectiva, de la existencia misma.

²⁶ Entendemos la etnicidad como la conciencia de la identidad étnica.

En el contexto de la globalización, la autonomía se manifiesta como un desafío epistemológico: cuestiona las verdades impuestas, los sistemas de conocimiento hegemónicos y la lógica universalizante de occidente. Los pueblos autónomos producen saberes propios, redefinen conceptos y proponen formas alternativas de relación con el mundo. La autonomía es así resistencia y creación simultáneas: es pensamiento crítico que no se limita a la crítica externa, sino que genera nuevas posibilidades de ser y de conocer.

La autonomía no es un fin absoluto, sino un proceso constante de articulación entre la identidad y la acción. Surge de la etnicidad, de la memoria y de la necesidad de sostener la vida, pero se proyecta hacia el futuro en estructuras colectivas que desafían la imposición global. Cada comunidad autónoma es, por tanto, un laboratorio de resistencia: experimenta, se equivoca, aprende y se renueva, reafirmando la capacidad de los pueblos de organizarse según sus propios términos.

El ejercicio de la autonomía también implica confrontar los límites de la libertad negativa impuesta por el neoliberalismo. Mientras los globalistas entienden la libertad como ausencia de restricciones, los pueblos autónomos comprenden que la verdadera libertad exige reconocimiento, responsabilidad y participación colectiva. No se trata de liberarse de todo control, sino de construir instituciones, valores y prácticas que permitan a cada individuo y a la comunidad desarrollarse sin subordinación ni explotación. La autonomía redefine la libertad desde la vida concreta y la solidaridad colectiva, más allá de la abstracción liberal que la reduce a un derecho formal o a un mecanismo económico.

En este sentido, la autonomía es una ética de la existencia y de la acción: exige coherencia entre lo que se dice, lo que se hace y lo que se sostiene en el tiempo. Cada acto de organización comunitaria, cada proyecto educativo o económico, cada decisión política se convierte en un gesto que reafirma la existencia frente a la homogenización global. La autonomía no se limita a resistir, sino que propone un horizonte de vida alternativo, donde la justicia, la solidaridad y la memoria se entrelazan con la acción concreta.

La autonomía, por tanto, es un concepto que trasciende la política convencional: es filosofía vivida, práctica ética y proyecto colectivo. Es la manifestación concreta de la capacidad humana de crear mundos posibles, de sostener la vida frente a la imposición y de generar sentido frente al vacío del individualismo neoliberal. Cada comunidad autónoma encarna la potencia de la existencia, la capacidad de la resistencia y la afirmación de la diferencia frente a la uniformidad global.

Entender la autonomía como alternativa contrahegemónica es comprender que la resistencia no se reduce a la lucha contra un enemigo externo, sino que se realiza en la creación de formas de vida que ponen en tensión al orden global. La autonomía es la posibilidad de articular memoria, identidad y acción, de transformar la resistencia en existencia plena y de mostrar que otro mundo es posible, no como utopía abstracta, sino como realidad concreta que se construye día a día en la experiencia colectiva.

2.1. Indígena, identidad étnica, etnicidad y etnonacionalismo.

La noción de lo étnico surge como un espejo de la mirada occidental, un reflejo que define a los pueblos no desde su propia experiencia, sino desde la necesidad de occidente de delimitar fronteras entre lo conocido y lo otro. La etnicidad, así entendida, no es simplemente un conjunto de rasgos culturales o una genealogía de prácticas ancestrales, sino una construcción histórica que se articula en la relación de poder entre quienes se consideran civilizados y quienes son definidos como otros, como alteridades que deben ser sometidas, subordinadas y dominadas.

Lo indígena, en este sentido, no es un hecho natural, sino un producto de la historia de la conquista y de la colonización, de la mirada que sitúa al europeo como centro del mundo y a los pueblos originarios como marginales, periféricos, incluso inexistentes en cuanto a agencia política y social. Ser indígena es estar inscrito en una relación de subordinación, donde la identidad se define tanto por los rasgos propios como por la imposición de la otredad desde fuera. La etnicidad es, por tanto, un acto de reconocimiento como de resistencia: una comunidad reconoce en sí misma lo que la distingue, y al mismo tiempo se resiste a la definición externa que la somete.

El término etnia revela la historia de la exclusión y de la otredad. Desde sus primeras formulaciones en la Grecia antigua hasta las elaboraciones etnográficas del siglo XIX, la etnicidad ha sido una forma de inscribir diferencias, de organizar la humanidad en un mapa jerárquico donde la identidad cultural se convierte en un indicador de valor social. La etnia, más que describir un hecho, narra una posición en el mundo: el nosotros frente al ellos, la familiaridad frente a la extrañeza, la autonomía frente a la subordinación.

No obstante, la etnicidad no es un fenómeno estático. Surge en la historia y se transforma en el tiempo. Las identidades étnicas no existen aisladas; se configuran con relación a otras, en un diálogo constante con quienes las reconocen o las niegan. La conciencia de pertenencia es un acto reflexivo: los pueblos toman conciencia de su propia diferencia, y en esa conciencia se genera poder, legitimidad, memoria y destino compartido. La etnicidad, entonces, es un

acto filosófico: es la afirmación de la singularidad frente a la uniformidad global, un modo de inscribir la existencia propia en el tejido histórico de la humanidad.

En su dimensión existencial, la etnicidad se entiende como la tensión entre la continuidad y la transformación. Una etnia no se define únicamente por los rasgos heredados, sino por la capacidad de integrar el pasado en la vida presente, de reelaborar tradiciones, de resistir la homogeneización cultural y de mantener la memoria del tiempo. La identidad étnica se convierte así en un acto creativo, en una obra filosófica donde la comunidad se reconoce, se narra y se proyecta hacia el futuro, en constante diálogo con los otros.

El indígena, como categoría histórica y social, encarna esta dialéctica entre imposición externa y afirmación interna. No es únicamente un reducto del pasado, ni un objeto de museo o folklor, sino un sujeto que existe en la tensión entre memoria, cultura y resistencia. La identidad indígena se forma en la interacción con la otredad, en la conciencia de la desigualdad y en la búsqueda de autonomía frente a estructuras que han intentado definirla desde afuera. Ser indígena es participar en un espacio donde la identidad se transforma en fuerza, y la diferencia en potencia política y cultural.

Las categorías de raza, tribu, pueblo o nación no logran por sí mismas captar la profundidad de lo étnico, porque lo étnico no es simplemente un rasgo objetivo, sino un modo de existencia que entreteje historia, cultura, conciencia y poder. La etnicidad emerge como un horizonte filosófico: es la posibilidad de comprender la existencia de los pueblos más allá de la imposición occidental, reconociendo su agencia, su memoria y su capacidad de transformación.

En este sentido, la etnicidad es un acto de reconocimiento mutuo y de construcción del nosotros. No puede definirse sólo a partir de sí misma, sino por la relación que establece con los otros, por la forma en que se sostiene en la interacción social, por la manera en que sus miembros la internalizan y la proyectan. La identidad étnica es una conciencia colectiva que organiza, orienta y da sentido a la vida de la comunidad, ofreciendo coherencia en medio de la subordinación histórica y la presión externa.

El etnonacionalismo surge de esta conciencia como un acto simbólico y político: es la movilización de la identidad étnica para reclamar derechos, territorio, autonomía y reconocimiento. No se trata de un nacionalismo abstracto, sino de la afirmación de la identidad como fundamento de la existencia política y cultural. La etnicidad, transformada en etnonacionalismo, se convierte en un puente entre la memoria histórica y la acción presente, entre la cultura y la política, entre la resistencia y la afirmación.

Comprender lo étnico es comprender la relación dialéctica entre cultura y poder. La etnicidad no puede entenderse fuera de la estructura global que la condiciona, ni tampoco puede reducirse a una esencia inmutable. Es un proceso dinámico, un acto de conciencia, un horizonte de existencia donde los pueblos se reconocen a sí mismos, se definen frente a los otros y proyectan su destino en la historia. La identidad étnica y la etnicidad son, por tanto, actos filosóficos: modos de ser, de pensar y de actuar que transforman la otredad en fuerza y la diferencia en potencia.

2.2. Conceptuación de la autonomía.

La palabra autonomía, desde la tradición filosófica occidental, surge como un principio fundamental de la ética kantiana. En Kant²⁷, la autonomía es la capacidad del sujeto de darse a sí mismo la ley, de decidir por su propia razón y voluntad, y en ello residía la esencia de la libertad. Se trataba de una libertad contracausal, que escapaba de los determinismos del mundo sensible para afirmarse en la pura racionalidad. Sin embargo, al confrontar esta noción con las experiencias autonómicas de los pueblos originarios, se abre un horizonte más amplio: la autonomía deja de ser un privilegio del individuo racional aislado y se convierte en una forma de vida compartida, un orden relacional que va más allá de la voluntad particular.

La visión kantiana, al centrarse en el deber moral como hecho de razón, nos permite vislumbrar la dignidad del sujeto que no se deja determinar por fuerzas externas. Pero la pregunta surge: ¿es la autonomía únicamente el ejercicio de la libertad individual frente al deber, o puede concebirse como la expresión colectiva de un pueblo que se autorregula desde sus propias prácticas y tradiciones? En este tránsito de lo individual a lo comunitario, la autonomía se reinventa filosóficamente.

Los pueblos originarios, en particular el tseltal²⁸, entienden la autonomía como la palabra propia, como la capacidad de hablar y decidir en nombre de uno mismo y de la colectividad. Este concepto no sólo se enuncia, se vive: está inscrito en las prácticas cotidianas, en la organización familiar, ejidal y comunal, en los sistemas de cargos, en la sacralización de la naturaleza. Aquí, la autonomía no es mera abstracción normativa, sino una práctica histórica que se despliega en el tejido de las relaciones sociales.

²⁷ Cfr. Schneewind, J.B., La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna, Fondo de Cultura Económica, 1998.

²⁸ Cfr. Guzmán Jiménez, Abelino, (lingüista tseltal), disertaciones sobre autonomía, sin editorial, 2000.

El contraste es revelador. Mientras occidente identifica la autonomía con la emancipación del yo, los pueblos originarios la conciben como la responsabilidad compartida del nosotros. No se trata de la soberanía de una voluntad aislada, sino de la interdependencia de las voces, de una libertad que sólo cobra sentido en la medida en que se comparte. Autonomía es, en este marco, una ontología relacional.

La filosofía de la modernidad nos acostumbró a pensar la libertad como ruptura, como independencia del individuo frente a las estructuras externas. En cambio, en la cosmovisión tseltal, la autonomía no rompe, sino que enlaza. La palabra que guía, el consejo de los mayores, el servicio religioso, las responsabilidades familiares, todas son expresiones de un entramado donde la autonomía se ejerce en reciprocidad. La libertad no es absoluta, sino consciente de los vínculos que la constituyen.

Así, la autonomía individual, aunque reconocida, está subordinada a la autonomía colectiva. El yo se afirma, pero en la medida en que sirve al nosotros. Esto subvierte las categorías modernas del liberalismo, donde la supremacía del individuo se erige en norma universal. La filosofía indígena nos recuerda que no hay yo sin comunidad, que la autodeterminación es también codeterminación.

En este sentido, la autonomía no es poder sobre otros, sino poder con otros. No se ejerce sobre las personas, sino sobre los recursos, sobre el modo de organizarlos y preservarlos en beneficio colectivo. Aquí radica una diferencia radical: el poder occidental tiende a dominar cuerpos y voluntades, mientras que el poder indígena se concibe como servicio y palabra compartida. Se trata de un poder que no manda, sino que guía.

Desde esta perspectiva, la autonomía se vincula íntimamente con la naturaleza. La sacralización de la tierra, de las milpas, de los territorios comunales, funda un modo de autodeterminación que es inseparable del cuidado de lo sagrado. La libertad no es sólo un hecho moral, sino un acto espiritual, un compromiso con la vida en todas sus formas.

El sistema de cargos ilustra bien esta lógica: ser autoridad no es tener privilegios, sino asumir responsabilidades, desgastarse en el servicio, “pagar para servir”. La autonomía, entonces, no consiste en emanciparse de los otros, sino en responsabilizarse ante ellos. Es un proceso de formación ética que pasa por la humildad, la conciencia y el sacrificio.

En la tradición tseltal, la autonomía se aprende. No es una condición abstracta dada de antemano, sino una conquista a través de la experiencia, la palabra y la participación

comunitaria. Nadie nace con la plena autonomía; se gana al servir, al escuchar, al compartir. Aquí, la libertad es inseparable del aprendizaje ético y espiritual.

Podemos afirmar que esta concepción amplía la filosofía política: la autonomía no sólo es categoría de la moral, sino principio ontológico de la existencia colectiva. No es mera auto-legislación, sino auto-regulación comunitaria. Una comunidad autónoma no se piensa como un cúmulo de libertades individuales, sino como un corazón compartido: jun nax o'tanil, “un solo corazón”.

Este modelo confronta y a la vez dialoga con la modernidad. No se trata de un simple rechazo a las categorías occidentales, sino de un movimiento dialógico que muestra que la autonomía puede ser pensada en clave planetaria. La autonomía de los pueblos originarios resuena con las búsquedas contemporáneas de sustentabilidad, de sociedades que buscan alternativas frente al colapso ambiental y al dominio hegemónico.

De ahí que la autonomía se revele no sólo como un derecho cultural, sino como una propuesta filosófica universal. Lo que los pueblos practican desde hace siglos —la autogestión de los recursos, la dignidad compartida, la palabra como poder— puede convertirse en horizonte para la humanidad en crisis. La autonomía indígena es también una utopía concreta para el presente.

Frente a la modernidad hegemónica que ha erigido el poder como dominación, la autonomía tseltal nos habla de un poder que emana del servicio y de la conciencia comunitaria. Frente a un mundo que absolutiza el individualismo, nos recuerda que la libertad sólo florece en el nosotros. Frente a un sistema que convierte la tierra en mercancía, enseña que la vida se sostiene en la sacralización de lo común.

En este cruce de caminos, la autonomía aparece como categoría filosófica que supera la dicotomía entre occidente y subalternidad. Se trata de un diálogo de saberes, un puente que no niega la herencia kantiana, pero que la reinterpreta desde los pueblos. El hecho de razón del deber moral se encuentra aquí con el hecho comunitario de la palabra compartida.

El reto filosófico consiste en pensar la autonomía no como nostalgia de un pasado, ni como categoría abstracta, sino como praxis viviente. Es, en términos profundos, la posibilidad de reapropiarnos de nuestra palabra, de nuestro corazón, de nuestra vida, como individuos y como pueblos. Es el camino hacia la mismidad colectiva. Por eso, la autonomía no es clausura, sino apertura. Es un diálogo entre memorias ancestrales y horizontes futuros, entre lo

particular y lo universal, entre el yo y el nosotros. Se convierte así en un principio emancipador, capaz de orientar la transición hacia sociedades más justas, libres y sostenibles.

Conceptuar la autonomía desde la filosofía y desde la cosmovisión tseltal nos conduce a reconocer que la libertad no es posesión de un individuo, sino patrimonio compartido. La autonomía es palabra, servicio, cuidado y conciencia. Y en su profundidad, nos recuerda que sólo se es libre cuando se camina con otros, cuando el corazón se hace común.

2.3. Los pueblos indígenas: sujetos de derecho histórico.

La autonomía de los pueblos indígenas ha sido un tema central en el discurso filosófico, político y social en las últimas décadas. Reconocer a los pueblos indígenas como sujetos de autonomía no sólo es un acto de justicia histórica, sino también una afirmación de sus derechos inherentes y su capacidad para autodeterminarse. En este apartado tratamos de argumentar por qué los pueblos indígenas son sujetos de derecho histórico, examinando argumentos relacionados con la justicia, la identidad cultural y los derechos humanos.

La autonomía de los pueblos indígenas es un tema que ha cobrado relevancia en las últimas décadas, especialmente en el marco de los derechos humanos y la autodeterminación de los pueblos. Este apartado busca explorar las razones filosóficas que justifican por qué los pueblos indígenas son sujetos de autonomía, analizando aspectos históricos, culturales y éticos.

La autonomía de los pueblos indígenas es un tema profundamente arraigado en principios filosóficos de justicia, igualdad y autodeterminación. A lo largo de la historia, estos pueblos han enfrentado diversas formas de dominación y despojo, lo que hace imperativo un reconocimiento de su derecho a la autonomía. En ese sentido explicamos por qué los pueblos indígenas deben ser considerados sujetos de autonomía, apoyándose en teorías filosóficas y en la evidencia histórica.

La lucha por la autonomía de los pueblos indígenas es un tema crucial en la filosofía política contemporánea. Los pueblos indígenas, a través de siglos de opresión y despojo, han mantenido una resistencia constante para preservar su identidad, cultura, recursos naturales y territorios. La autonomía, entendida como la capacidad de autodeterminación y autogobierno, no sólo es un derecho fundamental sino también una necesidad imperiosa para la supervivencia y desarrollo de estas comunidades y de la humanidad entera. En ese sentido, consideramos que la razón filosófica que fundamenta la autonomía de los pueblos indígenas como un sujeto de derecho, es el reconocimiento de su identidad, historia y cosmovisión.

Con respecto a la autonomía como justicia histórica, la filosofía de la justicia, especialmente en las obras de John Rawls²⁹, nos proporciona una lente crítica para comprender la importancia de la autonomía indígena. Rawls argumenta que una sociedad justa es aquella en la que las instituciones están organizadas de manera que beneficien a los menos favorecidos. Históricamente, los pueblos indígenas han sido objeto de despojo, discriminación y marginación. Reconocer su autonomía es un paso esencial para construir la sociedad global, en el sentido de una sociedad diversa y plural y en el sentido de una sociedad sustentable.

En cuanto a la autonomía como derecho fundamental de los pueblos indígenas podemos argumentar que el concepto de autonomía se refiere a la capacidad de una comunidad o individuo para gobernarse a sí mismo, tomar decisiones libres y vivir de acuerdo con sus propias normas y valores. John Stuart Mill³⁰, en su obra *Sobre la libertad*, sostiene que “el único propósito para el cual el poder puede ser ejercido legítimamente sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es evitar daños a otros”. Este principio subraya la importancia de la autonomía personal y colectiva, lo que es crucial para los pueblos indígenas, cuya forma de vida y organización social a menudo difiere significativamente de las normas dominantes.

El reconocimiento de la autonomía indígena implica necesariamente el reconocimiento de la identidad colectiva. Los pueblos indígenas no sólo son individuos, sino comunidades con identidades colectivas únicas. Charles Taylor³¹, en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, argumenta que el reconocimiento de la identidad cultural es esencial para la dignidad humana. Taylor sostiene que “una sociedad igualitaria y justa no puede existir sin un reconocimiento igualitario de las diversas culturas que la componen”. Esta perspectiva es fundamental para comprender por qué los pueblos indígenas deben ser reconocidos como sujetos autónomos: su identidad cultural y formas de vida deben ser respetadas y protegidas.

La autonomía de los pueblos indígenas también se justifica desde una perspectiva de justicia histórica y reparación de daños. Según Will Kymlicka³², en *Ciudadanía multicultural*, los grupos minoritarios, especialmente aquellos que han sido objeto de colonización y marginación, tienen derechos especiales que incluyen la autodeterminación y la autonomía territorial. Kymlicka argumenta que “las injusticias históricas requieren soluciones que reconozcan y reparen los daños causados a los grupos minoritarios”. Esto implica que la autonomía no es

²⁹ Cfr. Rawls, John, *Una teoría de la justicia social*, edición original en línea, 1971.

³⁰ Cfr. Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, 1859, edición original en línea, p.22.

³¹ Cfr. Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 25.

³² Cfr. Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, ediciones Paidós, 1996, p.105.

sólo un derecho contemporáneo, sino una forma de reparar los daños históricos infligidos a los pueblos indígenas.

Con respecto a la perspectiva de la autodeterminación, ésta es un principio clave en el derecho internacional y la filosofía política. Según el artículo 3 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas³³, “los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho, determinan libremente su condición política”.

La autonomía de los pueblos indígenas se fundamenta en el reconocimiento de su identidad cultural y étnica. La identidad no es un simple agregado de características individuales, sino una construcción colectiva que define la existencia y cohesión de un pueblo. Según Taylor³⁴, “el reconocimiento no es sólo una cortesía que le debemos a las personas. Es una necesidad humana vital”. Para los pueblos indígenas, el reconocimiento de su identidad implica el respeto a sus tradiciones, lenguas y formas de vida. Este respeto sólo puede materializarse plenamente a través de la autonomía, que permite a estas comunidades gobernarse según sus propias normas y valores.

Históricamente, los pueblos indígenas han sido objeto de colonización, explotación y marginación. Sin embargo, han demostrado una resiliencia notable y una resistencia indómita. Los pueblos indígenas poseen una identidad cultural única que ha sido transmitida de generación en generación. Esta identidad es un elemento esencial que define su forma de vida, sus creencias, tradiciones y valores. La autonomía, en este sentido, se presenta no sólo como un derecho sino como una necesidad fundamental para preservar esta identidad.

2.4. La autonomía como utopía planetaria.

La autonomía, en tanto horizonte de posibilidad, se presenta como una utopía planetaria que tensiona los fundamentos del capitalismo global y de su promesa de comunidad mercantil universal. No se trata de una utopía abstracta ni de un sueño vacío, sino de una construcción que emerge desde la subalternidad, desde las resistencias comunitarias que han sabido organizarse en torno al autogobierno, la defensa del territorio y la sustentabilidad. Pensar la autonomía exige, entonces, pensar la libertad en su sentido más pleno: no como mera elección individual, sino como capacidad colectiva de autodeterminar el propio destino.

³³ Cfr. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007.

³⁴ Cfr. Taylor, Charles, Op. Cit., p. 26.

El comunitarismo autonomista parte de la premisa de que ningún pueblo puede considerarse libre si no ejerce control sobre los recursos y sobre el territorio que lo sostiene. La autonomía no es, por tanto, un lujo filosófico, sino una condición de sobrevivencia. En ese sentido, se convierte en una alternativa radical al modelo hegemónico que concibe la globalidad únicamente en términos de competencia, mercado y dependencia. Allí donde el capitalismo busca disolver las diferencias bajo el signo de la mercancía, la autonomía afirma la pluralidad de mundos posibles.

Autogobierno implica no sólo la creación de instituciones propias, sino también la capacidad de sostener una gobernabilidad paralela que desafíe la legitimidad del estado-nación moderno. Este ejercicio no se limita a la gestión interna de las comunidades, sino que proyecta hacia el mundo una racionalidad distinta: una que reconoce al pueblo como sujeto colectivo y no como suma de individuos aislados. En esta clave, la autonomía no niega la ciudadanía universal, sino que la reinventa desde el derecho de los pueblos a existir y decidir por sí mismos.

Si la modernidad ha estado atravesada por el mito de la “comunidad global” bajo la égida del mercado, la utopía autonómica planetaria es su reverso. Frente a los discursos de paz perpetua, cosmopolitismo mercantil y progreso universal que han acompañado al capitalismo desde el siglo XVI, la autonomía propone un horizonte insurgente: el socialismo sui generis de los pueblos, la democracia consensual y un anticapitalismo que no se limita a resistir, sino que crea. De este modo, se plantea como un proyecto civilizatorio alternativo.

La construcción de esta utopía no es homogénea ni lineal. Se alimenta de experiencias concretas en América Latina —Ecuador, Bolivia, Chiapas— y dialoga con múltiples resistencias en África, Asia y Europa. Su fuerza reside en el pluralismo, en la posibilidad de articular diferentes modelos culturales sin imponer una sola racionalidad universal. Por eso, la autonomía no puede pensarse en singular, sino en plural: son autonomías que dialogan, se contradicen y se enriquecen mutuamente.

La utopía autonómica emerge, pues, como un modelo cultural subalterno que responde a los problemas vitales de la vida colectiva: la sustentabilidad, la justicia, la dignidad y la reproducción de la vida. No se limita a imaginar un futuro posible, sino que se ancla en prácticas presentes de resistencia y creación. Las comunidades autónomas ya son laboratorio de una globalidad distinta, una globalidad enraizada en lo local y en lo común.

La fuerza de esta utopía radica en su capacidad de transformar lo adverso en potencia. Allí donde la globalización neoliberal impone precariedad y homogeneidad, la autonomía cultiva solidaridad, cooperación y diversidad. Es, en este sentido, una utopía que no busca abolir el

conflicto, sino organizarlo de manera que se vuelva fecundo para la vida colectiva. Su carácter insurgente consiste en abrir horizontes donde parecía que sólo existía clausura.

Pero no hay que idealizar. La autonomía, en su despliegue real, enfrenta contradicciones profundas entre cosmovisión y praxis. La defensa de los recursos choca con el extractivismo global, las formas de democracia consensual se ven interpeladas por tensiones internas y el socialismo comunitario lucha contra la fuerza corrosiva del capital. Estas tensiones no invalidan la utopía, sino que la mantienen viva, recordándonos que se trata de un proceso inacabado.

La autonomía planetaria se diferencia radicalmente de la utopía de mercado. Mientras esta última pretende incorporar todas las realidades bajo la lógica mercantil, la autonomía se niega a ser absorbida. La primera precariza, excluye y uniforma; la segunda incluye, diversifica y potencia. La utopía del mercado está construida “sin nosotros y contra nosotros”; la autonomía, en cambio, está hecha desde el nosotros: pueblos originarios, feminismos, comunidades urbanas y rurales precarizadas, migrantes y desplazados.

El “nosotros” autonómico es, por tanto, incluyente y abierto. Su horizonte no es la alteridad excluida, sino la colectividad compartida. Si el neoliberalismo produce autómatas al servicio del mercado, la autonomía produce sujetos colectivos que piensan y actúan en común. Esta es su fuerza emancipadora: se opone a la unidimensionalidad³⁵ de existir para el trabajo y reivindica la complejidad de la vida humana en todas sus dimensiones.

La autonomía como utopía planetaria no busca unificar bajo una sola visión, sino multiplicar mundos. Frente a la violencia de las utopías totalizantes, ofrece la riqueza de la pluralidad: feminismos que cuestionan el patriarcado, comunidades que reinventan sus economías solidarias, pueblos que defienden sus territorios, migrantes que rehacen su existencia en medio del despojo. Cada una de estas luchas aporta un fragmento al mosaico de una globalidad distinta.

La utopía autonómica es un horizonte insurgente que se construye desde abajo y a la izquierda, como dirían los zapatistas. No promete una paz final ni un orden definitivo, sino la posibilidad de habitar el mundo de otro modo: en cooperación, en diversidad, en dignidad. Su potencia no radica en ofrecer una solución única, sino en abrir caminos múltiples para pensar y vivir lo común.

³⁵ Cfr. Marcuse, Herbert, op. Cit.

Desde esta perspectiva, la autonomía es más que una utopía planetaria: es una necesidad civilizatoria. Ante la crisis ecológica, la multiplicación de las violencias y el vaciamiento de sentido que provoca la mercantilización global, la autonomía se levanta como alternativa vital. Si el capitalismo ha pretendido universalizar su utopía de mercado, los pueblos responden con la pluralidad de sus autonomías. Esa es la disputa por el futuro de la humanidad.

Reflexionar filosóficamente sobre la autonomía nos lleva a comprenderla como una praxis de libertad colectiva. No es sólo un ideal, sino una práctica cotidiana que organiza territorios, recursos y subjetividades. Por eso, su carácter planetario no significa uniformidad, sino resonancia: cada lucha local resuena en el entramado global de resistencias. La autonomía es, entonces, la racionalidad subalterna que hace mundo.

Pensar la autonomía como utopía planetaria significa reconocer que otro mundo no sólo es posible, sino que ya está siendo construido en la pluralidad de experiencias que se enfrentan al capital. Significa aceptar la contradicción como motor, la colectividad como horizonte y la dignidad como principio. Allí donde la utopía de mercado anuncia clausura, la utopía autonómica abre caminos hacia lo múltiple, lo diverso y lo humano.

2.5. El sentido de la libertad para los autonomistas.

El concepto de libertad ha sido objeto de múltiples interpretaciones en la tradición filosófica. Para los autonomistas, sin embargo, la libertad no se agota en la mera ausencia de restricciones externas, como sostendría la noción negativa de libertad que popularizó Isaiah Berlin³⁶. La libertad, en su sentido más pleno, se entiende positivamente como autogobierno: la capacidad de un colectivo de darse a sí mismo sus normas, gestionar sus recursos y decidir su destino sin subordinación a poderes ajenos. No se trata de “ser libre de” sino de “ser libre para” vivir en comunidad bajo reglas propias.

El autonomismo concibe la libertad como praxis, como ejercicio concreto de organización política y social. Es una libertad que se encarna en estructuras de autogobierno, en asambleas, en la construcción de consensos y en el reconocimiento de que el poder no emana de una autoridad externa, sino del pueblo mismo. Esta idea remite a la tradición republicana de libertad como no-dominación, pero va más allá: no sólo rechaza la interferencia arbitraria, sino que exige el protagonismo colectivo en la gestión de la vida común.

³⁶ Cfr. Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*. Alianza Editorial, 2014.

La libertad autonomista no puede comprenderse en clave individualista. Si en la modernidad liberal el sujeto libre es el individuo aislado, en el autonomismo el sujeto de la libertad es el nosotros, el pueblo, la comunidad organizada. Esto no implica anular la singularidad, sino reconocer que la existencia humana es esencialmente relacional y que sólo en lo común puede florecer la libertad auténtica. La autonomía, en este sentido, es la política de la interdependencia.

Desde la perspectiva autonomista, la libertad se funda en el control del territorio y de los recursos que sostienen la vida. Ningún pueblo es verdaderamente libre si depende de estructuras externas que dictan qué sembrar, qué consumir o cómo relacionarse con la naturaleza. Por eso, la libertad se liga estrechamente a la sustentabilidad: se trata de mantener la capacidad de decidir colectivamente sobre el futuro, protegiendo aquello que hace posible la vida.

El autogobierno, como expresión de la libertad, implica una ruptura radical con la noción moderna de soberanía estatal. Los autonomistas sostienen que la soberanía no reside en instituciones centralizadas, sino en el pueblo organizado que ejerce directamente su capacidad de decisión. Así, la libertad no es una concesión del estado ni un derecho otorgado desde arriba, sino un hecho que se realiza en la práctica cotidiana de la comunidad.

En este sentido, la libertad autonomista tiene una dimensión ética y no sólo política. No es únicamente el derecho a gobernarse, sino también la responsabilidad de hacerlo de manera justa, consensuada y en respeto a la pluralidad interna. Ser libres significa también hacerse cargo de los conflictos, de las diferencias y de las tensiones, transformándolos en fuerza creadora en lugar de permitir que se conviertan en divisiones destructivas.

El autonomismo plantea, por tanto, una concepción de la libertad inseparable de la democracia consensual. A diferencia de la democracia representativa liberal, que delega en unos pocos la capacidad de decidir, el autogobierno autonomista exige la participación directa, la búsqueda de acuerdos y el reconocimiento de que la verdad no pertenece a una mayoría circunstancial, sino al consenso que emerge del diálogo. La libertad es, así, un ejercicio compartido de escucha y construcción común.

En este horizonte, la libertad se convierte en una práctica insurgente. No se trata de aceptar los límites que impone el orden neoliberal, sino de impugnarlos desde la creación de mundos alternativos. La libertad, entonces, no se mide en el acceso al consumo o en la posibilidad de movilidad individual, sino en la capacidad de generar nuevas formas de vida que no estén subordinadas a la lógica del capital. El autogobierno es la expresión concreta de esa insurrección.

La libertad autonomista es también un horizonte espiritual en el sentido más amplio del término. Significa la posibilidad de vivir conforme a la propia cosmovisión, de hablar la lengua originaria, de practicar la espiritualidad y de sostener la cultura como parte inseparable de la vida. Ser libres no es sólo decidir políticamente, sino también habitar el mundo desde una identidad no colonizada.

De ahí que la libertad, entendida como autogobierno, sea al mismo tiempo un acto de resistencia y de creación. Resistencia frente a las imposiciones externas, ya sean del estado, del mercado o de ideologías totalizantes. Creación de nuevas formas de comunidad, de justicia, de economía y de convivencia. El autonomismo no se limita a decir “no” al dominio; dice también un “sí” afirmativo a la vida común en dignidad.

En un mundo donde la libertad suele reducirse al consumo o al éxito individual, la visión autonomista recuerda que la verdadera emancipación consiste en recuperar la capacidad colectiva de decidir. La libertad, lejos de ser un privilegio, es la condición universal de los pueblos que se reconocen como sujetos de su propio destino. Por ello, la autonomía no es un sueño inalcanzable, sino un ejercicio constante de libertad en acto.

Pensar la libertad desde el autonomismo nos invita a replantear la filosofía política contemporánea. La libertad no puede ser concebida como un estado estático ni como un atributo individual aislado, sino como un proceso dinámico de autogobierno comunitario. Su sentido positivo reside en la praxis del pueblo que se organiza, se reconoce como sujeto colectivo y ejerce su capacidad de crear un mundo propio. Allí radica la fuerza de la libertad autonomista: en ser, a la vez, resistencia, responsabilidad y creación compartida.

2.6. El comunitarismo autonomista.

El colectivismo autonomista surge como una respuesta histórica y filosófica a las tensiones que la globalización ha generado en la vida de los pueblos. No se trata únicamente de una forma de organización social, sino de una racionalidad distinta, un ethos que parte de la convicción de que los problemas vitales de la existencia no pueden resolverse en la soledad del individuo aislado, sino en el entramado de relaciones comunitarias. Frente al individualismo liberal que erige la autonomía como independencia solitaria, el autonomismo propone una libertad relacional, tejida desde lo común.

En el horizonte contemporáneo de la globalización capitalista, donde la lógica del mercado tiende a subsumir todas las dimensiones de la vida social, emerge con fuerza la necesidad de repensar las formas de organización colectiva desde perspectivas que restituyan el sentido de lo común. El comunitarismo autonomista surge precisamente en este contexto como una propuesta ética, política y filosófica que reivindica la capacidad de los pueblos para gobernarse a sí mismos, construir sus propios horizontes de vida y defender sus territorios frente a las dinámicas homogeneizadoras del poder global. No se trata únicamente de una forma de organización social alternativa, sino de una concepción distinta de la vida, en la cual la comunidad se constituye como el núcleo desde el cual se produce el sentido de la existencia colectiva.

El comunitarismo autonomista parte de una crítica profunda al individualismo moderno, que ha sido uno de los pilares ideológicos del capitalismo global. Mientras la modernidad liberal concibe al individuo como una entidad autónoma y autosuficiente, separada de su contexto social, el pensamiento comunitario afirma que la identidad humana se construye siempre en relación con los otros. La comunidad no es, por tanto, una simple suma de individuos, sino una trama de relaciones que produce sentido, memoria y pertenencia. En esta perspectiva, la autonomía no se entiende como aislamiento, sino como la capacidad colectiva de decidir sobre la propia vida.

Desde esta mirada, la autonomía adquiere una dimensión profundamente política. No se trata únicamente de la autodeterminación de un sujeto abstracto, sino de la construcción de espacios concretos de autogobierno en los cuales las comunidades puedan ejercer su derecho a decidir sobre su organización social, sus formas de justicia, sus modos de producción y sus proyectos de vida. El comunitarismo autonomista se presenta así, como una práctica política que desafía las estructuras centralizadas del estado y del mercado, proponiendo formas de organización basadas en la participación directa, la deliberación colectiva y la responsabilidad compartida.

Sin embargo, el comunitarismo autonomista no es solamente una propuesta institucional o administrativa; es, ante todo, una ética de la vida colectiva. En el corazón de esta perspectiva se encuentra la idea de que la vida humana adquiere su plenitud cuando se desarrolla en relación con los demás, cuando el bienestar individual se entrelaza con el bienestar colectivo. Frente a la lógica de la competencia que domina el orden neoliberal, el comunitarismo autonomista propone la cooperación, la solidaridad y el cuidado mutuo como principios fundamentales de la convivencia social.

Esta concepción también implica una relación distinta con el territorio y la naturaleza. En las cosmovisiones comunitarias, el territorio no es únicamente un recurso económico, sino el espacio donde se tejen las relaciones culturales, espirituales y materiales que sostienen la

vida de la comunidad. El comunitarismo autonomista, en este sentido, desafía la racionalidad extractivista de la globalización capitalista al proponer una relación de reciprocidad con la tierra. La defensa del territorio se convierte entonces en la defensa de la vida misma.

La dimensión cultural del comunitarismo autonomista es igualmente fundamental. Las comunidades no sólo se organizan políticamente, sino que producen formas propias de conocimiento, lenguajes, narrativas y símbolos que sostienen su identidad colectiva. Frente a la tendencia homogeneizadora de la cultura global, el comunitarismo reivindica la pluralidad de mundos posibles. Cada comunidad encarna una forma particular de comprender la realidad y de habitar el mundo, y esa diversidad constituye una riqueza que debe ser preservada.

Desde una perspectiva filosófica, el comunitarismo autonomista puede interpretarse como una crítica a la ontología dominante de la modernidad. Mientras la racionalidad moderna ha privilegiado la separación entre sujeto y objeto, entre individuo y comunidad, entre humanidad y naturaleza, el pensamiento comunitario propone una ontología relacional. En esta visión, la existencia se define por la interdependencia: todo ser existe en relación con otros seres. La comunidad aparece entonces como la expresión concreta de esta interdependencia fundamental.

El comunitarismo autonomista también abre una reflexión sobre el poder. En lugar de concebirlo como una estructura vertical que se ejerce desde arriba hacia abajo, lo entiende como una capacidad que emerge desde la base social. El poder comunitario no se concentra en una autoridad central, sino que circula entre los miembros de la comunidad a través de prácticas de participación y consenso. Esta concepción transforma radicalmente la idea de gobernar: gobernar deja de ser mandar para convertirse en servir a la comunidad.

No obstante, el comunitarismo autonomista no debe idealizarse como una forma perfecta de organización social. Como toda construcción humana, enfrenta tensiones, contradicciones y desafíos. La convivencia comunitaria exige procesos permanentes de diálogo, negociación y aprendizaje colectivo. La autonomía no es un estado acabado, sino un proceso en constante construcción, un camino que se abre a través de la práctica cotidiana de la democracia comunitaria.

El comunitarismo autonomista representa una apuesta ética y política por la reconstitución de lo común en un mundo marcado por la fragmentación social. En tiempos en los que la globalización capitalista parece imponer una lógica única de organización de la vida, las experiencias comunitarias muestran que otros modos de existencia siguen siendo posibles. El comunitarismo autonomista nos recuerda que la libertad no se realiza en la soledad del

individuo aislado, sino en la capacidad colectiva de construir juntos un mundo más justo, digno y habitable.

2.7. La reconfiguración del estado-nación.

La globalización no sólo reconfigura al estado-nación desde arriba, mediante las presiones de los organismos supranacionales y los flujos transnacionales, sino también desde abajo, a través de las resistencias que afirman el derecho de los pueblos a decidir sobre su destino. El estado, en su forma moderna, fue imaginado como garante de soberanía y cohesión; sin embargo, frente a la interdependencia global y las exigencias autonómicas, su legitimidad se encuentra en disputa. La paradoja es clara: mientras se le exige adaptarse a dinámicas supranacionales, también se le reclama que reconozca los proyectos de autogobierno local.

En este sentido, la autonomía se presenta como un desafío filosófico y político al paradigma clásico de la nación. Si, como sostiene Benedict Anderson³⁷, la nación es una comunidad imaginada, las comunidades autónomas producen imaginarios distintos: no uno que se funda en la homogeneización de una identidad nacional única, sino en la pluralidad de pueblos, lenguas y cosmovisiones. Su fuerza radica en contradecir la ficción de un *demos* unificado y en afirmar que la pertenencia no puede reducirse al marco estatal.

La reconfiguración del estado-nación debe, entonces, pensarse a partir de un descentramiento. Ya no como el único horizonte de lo político, sino como un actor entre otros, obligado a negociar con proyectos autonómicos que poseen legitimidad propia. En este marco, la globalización abre un espacio paradójico: debilita las soberanías estatales pero, a la vez, fortalece las posibilidades de los pueblos de imaginar horizontes alternativos a partir de la defensa del territorio y la cultura.

El autonomismo plantea que la libertad no se encuentra en delegar la soberanía a una abstracción estatal, sino en ejercerla directamente en la vida cotidiana, en la comunidad, en la tierra. Frente a un estado que se reconfigura bajo presiones globales y económicas, la autonomía es un recordatorio de que la política auténtica se sostiene en la capacidad colectiva de autogobernarse. En este sentido, el proyecto autonómico encarna la idea positiva de libertad como praxis y no como mera ausencia de coerción.

³⁷ Cfr. Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, 2021.

La tensión entre estado y autonomía revela una crisis de la imaginación política moderna. La nación, como unidad de destino, se encuentra fracturada por la emergencia de múltiples comunidades imaginadas que reclaman reconocimiento. La globalización no destruye a estas comunidades; al contrario, las visibiliza y potencia su voz al situarlas en el escenario global de resistencias. Así, la autonomía local se convierte en un interlocutor del cosmopolitismo, cuestionando la validez universal de modelos homogéneos.

La pregunta que se abre es si el estado-nación puede ser reconfigurado para convivir con proyectos autonómicos, o si está condenado a un choque permanente con ellos. Una perspectiva crítica sugiere que el estado, en tanto que estructura de poder centralizada, siempre tenderá a absorber o neutralizar estas resistencias. Pero otra posibilidad es pensar un estado reimaginado, que reconozca en la pluralidad su propia condición de legitimidad y que deje de concebir la unidad como uniformidad.

El horizonte filosófico que se vislumbra no es el de un posnacionalismo abstracto ni el de un nacionalismo excluyente, sino el de un pluralismo radical que articule lo global, lo estatal y lo local. La autonomía se inserta aquí como categoría fundamental: no como separatismo, sino como la afirmación de que la vida política debe brotar desde abajo, desde el autogobierno de las comunidades. En la medida en que los estados aprendan a integrar estas experiencias, podrán sobrevivir a la crisis de legitimidad que los atraviesa.

La reconfiguración del estado-nación, entonces, no puede pensarse únicamente en términos de pérdida de soberanía frente a lo global. Debe también comprenderse como apertura a las resistencias que, desde la autonomía, imaginan otra forma de hacer comunidad. La lección profunda es que la globalización, al mismo tiempo que fragmenta y conecta, obliga a repensar el sentido mismo de la soberanía y la libertad. La autonomía, en ese marco, no es un obstáculo, sino un recordatorio de que la política verdadera no se decreta desde arriba, sino que se construye desde abajo, con la vida concreta de los pueblos.

La reflexión sobre la reconfiguración del estado-nación en el marco de la globalización nos conduce inevitablemente a replantear los fundamentos mismos de la comunidad política. Benedict Anderson³⁸, en *Comunidades Imaginadas*, nos recordó que la nación no es una entidad natural sino una construcción cultural, un artefacto cultural, un acto de imaginación colectiva sostenido por símbolos, narrativas y prácticas compartidas. Esa imaginación fundacional, que alguna vez sirvió para dar cohesión y sentido a comunidades vastas y heterogéneas, hoy se enfrenta a las fuerzas centrífugas de la interdependencia global y las tecnologías digitales que transforman las formas de pertenencia.

³⁸Idem.

La globalización actúa como un proceso desestabilizador que erosiona los marcos clásicos de soberanía establecidos desde Westfalia³⁹. Las fronteras, antaño guardianas de la identidad y del poder político, son cada vez más porosas frente a flujos de capital, información, bienes y personas. La soberanía, entendida como poder absoluto hacia adentro y no intervención hacia afuera, se resquebraja ante organismos supranacionales, corporaciones transnacionales y redes globales de activismo que desplazan la autoridad tradicional del estado.

Sin embargo, esta erosión no implica necesariamente la obsolescencia del estado-nación. Más bien, lo reconfigura. El estado ya no puede sostenerse como un ente aislado que controla soberanamente cada aspecto de su existencia; debe aprender a gobernar en un entorno de interdependencias. La política se desterritorializa y, con ello, la idea misma de comunidad nacional se ve obligada a dialogar con nuevas formas de pertenencia transnacional y local.

La paradoja es que, mientras la globalización impulsa la homogeneización cultural a través de los mercados y las redes digitales, simultáneamente despierta resistencias identitarias. Las comunidades imaginadas, lejos de desaparecer, se multiplican y fragmentan. Surgen nacionalismos renovados, reivindicaciones locales y movimientos autonómicos que buscan recuperar soberanía frente a la amenaza de una cultura global uniforme. La globalización, en vez de eliminar la diversidad, la reactiva y la vuelve conflictiva.

En términos filosóficos, este escenario nos invita a cuestionar qué significa pertenecer a una comunidad política en el siglo XXI. Si la nación era ya una comunidad imaginada, ¿qué imaginarios colectivos pueden sostener la convivencia en un mundo interconectado? La ciudadanía global parece una aspiración necesaria para enfrentar desafíos planetarios — cambio climático, pandemias, migraciones masivas—, pero la experiencia vital de pertenencia sigue anclada en referentes concretos de cultura, lengua y territorio.

Así, se abre un dilema entre universalismo y particularismo. El primero exige instituciones supranacionales capaces de gestionar bienes comunes globales; el segundo reclama el respeto a las identidades locales y a la autodeterminación de los pueblos. El riesgo está en radicalizar esta tensión: un universalismo que borra la diferencia se torna imperialista, mientras que un particularismo que niega la interdependencia cae en fragmentación y

³⁹ La Paz de Westfalia marcó el surgimiento del orden internacional moderno basado en Estados soberanos e iguales en términos jurídicos. El principio westfaliano de soberanía estableció que cada Estado posee autoridad exclusiva sobre su territorio, su población y sus asuntos internos, constituyéndose en uno de los pilares del sistema político internacional contemporáneo. Las dinámicas de la globalización han cuestionado parcialmente esta concepción al transferir capacidades de decisión hacia actores transnacionales y organismos supranacionales. Cfr. Stephen D. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton University Press, 1999.

exclusión. El reto filosófico es pensar una síntesis que preserve la diversidad sin sacrificar la cooperación global.

La reconfiguración del estado-nación también implica repensar la noción de soberanía. Ya no como poder absoluto, sino como capacidad negociada y compartida en redes de gobernanza multinivel. La soberanía deviene relativa, articulada en un tejido de interdependencias donde el estado actúa tanto hacia adentro como hacia afuera, como mediador entre lo local y lo global. La pregunta es si esa soberanía compartida puede seguir garantizando justicia y protección a los ciudadanos.

El nacionalismo, tal como Anderson lo analiza, surge en un contexto de secularización y desintegración de legitimidades antiguas. Hoy, la globalización produce un fenómeno análogo: deslegitima al estado como única fuente de autoridad, al tiempo que abre espacio para nuevas comunidades imaginadas digitales, transnacionales o autonómicas. La nación ya no es la única forma posible de comunidad política, aunque siga siendo central. Se perfila un escenario polifónico donde múltiples formas de pertenencia coexisten y se superponen.

La tecnología digital acelera esta mutación. Si la imprenta estandarizó lenguas y posibilitó imaginar naciones, las redes sociales generan identidades múltiples y fluidas que atraviesan fronteras. El sujeto contemporáneo puede sentirse parte de una nación, de un movimiento global, de una comunidad virtual y de una tradición local, todo al mismo tiempo. Esta multiplicidad tensiona los marcos rígidos del estado-nación moderno y demanda nuevas formas de reconocimiento.

La filosofía política debe interrogarse sobre si el estado-nación es aún el horizonte insuperable de lo político o si nos encaminamos hacia formas posnacionales de comunidad. Autores como Habermas⁴⁰ hablan de una “ciudadanía cosmopolita” que supere el marco estatal, mientras otros, como Sassen⁴¹, insisten en la persistencia adaptativa del estado. Quizá el futuro no dependa de la sustitución, sino de la transformación: estados más interdependientes, articulados en redes globales, pero aún guardianes de identidades locales.

Este proceso reconfigurador también tiene un cariz ético. La globalización expone la injusticia de un orden mundial profundamente desigual, donde algunos estados pierden soberanía mientras otros la ejercen a escala global. Repensar el estado-nación es también repensar las condiciones de equidad y justicia en un mundo donde la interdependencia puede ser tanto

⁴⁰ Habermas, J., *La constelación posnacional: ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000.

⁴¹ Sassen, S., *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

liberadora como opresiva. La pregunta es si la globalización puede dar lugar a un cosmopolitismo ético o si solo profundizará las jerarquías existentes.

La reconfiguración del estado-nación no implica su desaparición, sino su metamorfosis. Deja de ser el ente absoluto de la política moderna para convertirse en un nodo dentro de una red compleja de poderes locales y globales. Como en toda transición histórica, lo que está en juego no es sólo la estructura institucional, sino los imaginarios que sostienen la vida colectiva. Reimaginar el estado en la era global es reimaginar el sentido de comunidad, pertenencia y justicia en un mundo plural y en constante movimiento.

Capítulo III. La dialéctica entre autonomía y capitalismo.

¿Cómo se relacionan los subalternos autonomistas y los hegemónicos neoliberales?

La relación entre la autonomía y el capitalismo se inscribe en una tensión fundamental que atraviesa la historia moderna: la lucha entre la autodeterminación colectiva y las lógicas impuestas por un sistema que transforma todo en mercancía. La autonomía, entendida como la capacidad de los pueblos, comunidades o individuos para darse su propio orden, sus propias formas de vida y su propio sentido, choca con la estructura del capitalismo que subsume la vida entera a los dictados del mercado, la acumulación y la competencia.

Esta dialéctica no es meramente un conflicto entre modelos económicos, sino una pugna ontológica: el capitalismo necesita capturar la vida, disolver las diferencias, homogenizar los deseos y las aspiraciones para reproducirse; la autonomía, en cambio, afirma la pluralidad, la dignidad de lo diverso y el derecho a no ser administrado desde afuera. Mientras el capitalismo fragmenta lo comunitario, relega el vínculo humano a la utilidad y vacía de contenido los territorios para convertirlos en recursos, la autonomía se erige como una afirmación radical de sentido, de pertenencia y de vida compartida.

Sin embargo, esta lucha no se da en planos separados. La autonomía no existe en un espacio puro, exento del capital. Se gesta dentro y contra el sistema que la niega, lo que implica una tensión constante, un movimiento dialéctico que obliga a resistir sin convertirse en aquello que se combate. La autonomía debe convivir con los embates del capital sin permitir que su lógica la penetre. Y ese es quizás su desafío más profundo: sostenerse como una alternativa viviente, no como una utopía abstracta, sino como una práctica cotidiana que reorganiza la vida desde otros principios, desde la comunalidad, la reciprocidad, la decisión colectiva.

El capitalismo, por su parte, reacciona absorbiendo o destruyendo todo lo que escapa a su control. Pero la autonomía, cuando es auténtica, no busca imponerse como un nuevo centro hegemónico, sino diseminarse como multiplicidad de mundos posibles. Su potencia no radica en su capacidad de conquista, sino en su capacidad de inspirar, de mostrar que otra vida es no sólo necesaria, sino ya existente.

Esta dialéctica no se resuelve; se mantiene abierta, viva. Es una tensión fecunda que empuja a pensar, a crear, a resistir. En ella se juega el porvenir de lo humano. La autonomía no es la negación del mundo, sino su reapropiación. Y en ese gesto profundamente filosófico —de decir “no” a la dominación y “sí” a la vida digna— se encuentra su fuerza más radical.

La relación entre la autonomía y el capitalismo es una herida abierta en el cuerpo de la humanidad. No se trata sólo de dos modelos de organización económica o social, sino de dos visiones incompatibles sobre lo que significa ser, vivir y convivir. El capitalismo erige su imperio sobre la separación: separa al ser humano de la tierra, del otro, de sí mismo. Funciona como una maquinaria que disuelve los lazos, extrae valor y lo acumula en centros cada vez más lejanos del dolor que provoca. En cambio, la autonomía brota de la raíz más íntima de la vida: el deseo profundo de no ser gobernado desde fuera, de caminar el mundo con dignidad, desde una verdad que no está escrita en los libros de economía, sino en la memoria del cuerpo, en los cantos de la tierra, en las decisiones tejidas en común.

No es casual que donde más fuerza cobra la autonomía sea en los márgenes: en los pueblos indígenas, en las comunidades campesinas, en los barrios populares, en las colectividades que han dicho “basta” no con un grito de odio, sino con la firmeza de quien ha aprendido que obedecer es morir lentamente. Allí, donde el capital no pudo borrar del todo el sentido de comunidad, se gesta un saber distinto: no acumulativo, no individualista, no lineal. Un saber que no necesita dominar la naturaleza porque se sabe parte de ella. Que no necesita competir porque confía en el sostén mutuo. Que no busca progreso, sino plenitud.

Pero la autonomía no es ideal romántico. Es lucha cotidiana, es contradicción vivida. Porque quienes la ejercen lo hacen dentro de un mundo que constantemente amenaza con absorberla, con degradarla, con convertirla en mercancía. Es aquí donde la dialéctica se vuelve más densa, más trágica: porque incluso los gestos más puros pueden ser cooptados, y los espacios más libres pueden ser sitiados por la lógica del rendimiento, del éxito, de la visibilidad. La autonomía, entonces, es también vigilancia sobre uno mismo, es memoria activa, es ética encarnada. No se trata sólo de organizarse distinto, sino de sentir distinto, de pensar desde otro lugar, desde otro latido.

Tal vez el mayor desafío sea que el capitalismo no se vence con más poder, con más técnica, con más control. Se resiste con amor. Con vínculos que no se compran ni se venden. Con palabras que no son eslóganes. Con silencios que escuchan. Con comunidades que no aspiran a ser estados, ni a mandar como ellos, sino a vivir sin ser mandadas. Esa es la subversión más radical: hacer de la vida cotidiana un acto de rebeldía serena, de ternura organizada, de desobediencia paciente.

La autonomía, en este sentido, es una práctica espiritual tanto como política. Es el lugar donde el alma colectiva recuerda que no vino a este mundo para producir, sino para florecer. Y aunque el capital multiplique sus rostros, infiltre sus algoritmos, acelere sus tiempos, siempre habrá un rincón del mundo donde alguien siembre sin prisa, donde alguien escuche a los ancestros, donde alguien diga “aquí no se rinde nadie”, no como consigna vacía, sino como promesa profunda a la vida. Esa promesa es, quizás, lo único que aún puede salvarnos.

3.1. La autonomía en la era del neoliberalismo.

El concepto de autonomía ha sido central en la filosofía occidental, entendido comúnmente como la capacidad de autogobernarse, libre de coerción externa. Esta idea encuentra nuevas dimensiones y desafíos dentro del marco del neoliberalismo, un paradigma económico y político que ha dominado el mundo globalizado desde finales del siglo XX. En este apartado, se explorará la relación dialéctica entre autonomía y neoliberalismo, argumentando que el neoliberalismo, a través de sus prácticas e ideologías, moldea y a menudo limita la autonomía individual y colectiva en el contexto global.

La filosofía de Immanuel Kant⁴² ofrece una base para entender la autonomía. Kant define la autonomía como la capacidad de un individuo para ser auto-legislador, actuando según una ley que él mismo se ha dado sin influencia de intereses externos. Desde esta perspectiva, la autonomía es intrínsecamente un acto de libertad.

Contrastando con Kant, el neoliberalismo, según David Harvey ⁴³, es un proyecto político económico que busca reconfigurar el poder y la acumulación de capital en la sociedad a favor de las élites económicas. Harvey señala que, aunque el neoliberalismo promueve la libertad como liberación de las intervenciones estatales en el mercado, en la práctica, esta libertad está limitada a la libertad de mercado, lo que puede subvertir otras formas de libertad personal y política.

Foucault⁴⁴ ofrece un análisis penetrante del neoliberalismo como una forma de gubernamentalidad que utiliza la economía como método y objetivo del gobierno. En este régimen, el sujeto neoliberal es visto como un emprendedor de sí mismo, cuya moralidad está vinculada a su capacidad de aumentar su propio capital humano. Esto sugiere una autonomía redefinida: no se trata de la libertad de elegir en cualquier sentido, sino de la capacidad de elegir dentro de los confines del mercado y sus demandas.

La dialéctica entre autonomía y neoliberalismo se manifiesta en cómo las estructuras de poder neoliberal reconfiguran el espacio en el que la autonomía puede ser ejercida. Por ejemplo, Brown⁴⁵ argumenta que el neoliberalismo no sólo transforma estados y políticas, sino también

⁴² Cfr. Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 1785.

⁴³ Cfr. Harvey, D. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press. 2005.

⁴⁴ Cfr. Foucault, M., *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Palgrave Macmillan. 2008.

⁴⁵ Brown, W., *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books. 2015.

la noción misma de lo público y lo privado, erosionando espacios donde la autonomía política y comunitaria pueda florecer.

En el ámbito global, la autonomía de los estados nacionales también se ve desafiada. El consenso de Washington y las políticas del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial han impuesto políticas económicas en países en desarrollo, limitando su autonomía política al priorizar los intereses del mercado global sobre las necesidades locales⁴⁶.

En este contexto, la resistencia se vuelve una forma crucial de reafirmar la autonomía. A través de movimientos sociales y prácticas de resistencia, grupos e individuos buscan recuperar su autonomía frente a las imposiciones del neoliberalismo. Esto es evidente en movimientos como Occupy Wall Street y otros movimientos globales que critican las inequidades producidas por el capitalismo neoliberal y luchan por una forma de autonomía que incluya el bienestar social y económico más allá de los intereses de mercado.

La relación entre autonomía y neoliberalismo es compleja y profundamente dialéctica. Mientras el neoliberalismo redefine y restringe la autonomía, también provoca formas de resistencia que buscan reconfigurarla. Esta tensión refleja la lucha constante entre diferentes concepciones de libertad y cómo estas pueden coexistir o conflictuar en un mundo globalizado. El entendimiento de esta dialéctica es crucial para cualquier análisis de la política y economía contemporáneas.

3.1.1. Representaciones sociales de los pueblos indígenas en el marco del neoliberalismo.

El análisis de las representaciones sociales de los pueblos indígenas bajo el paradigma neoliberal permite explicar cómo estas percepciones reflejan y perpetúan desigualdades estructurales y procesos de marginación. Este apartado busca dilucidar cómo el neoliberalismo configura las representaciones de los pueblos indígenas y las implicaciones que esto tiene para su autonomía y derechos.

La noción de representación social fue desarrollada por Serge Moscovici⁴⁷ como una forma de entender cómo se construyen colectivamente conocimientos y significados que permiten a las personas orientarse en su mundo social y comunicarse entre sí. Aplicado a los pueblos

⁴⁶ Cfr. Stiglitz, Joseph. *Globalization and Its Discontents*. Nueva York: Norton, 2002.

⁴⁷ Cfr. Moscovici, Serge. "The Phenomenon of Social Representations". En *Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

indígenas, el concepto ayuda a analizar cómo se generan y se mantienen ciertas imágenes y estereotipos que influyen en las políticas y actitudes hacia estos pueblos.

El neoliberalismo, tal como lo define David Harvey⁴⁸, es un marco teórico y político que prioriza los mercados libres, la privatización y el retiro del estado de la economía, promoviendo una individualización de la responsabilidad social. Bajo este régimen, los pueblos indígenas son frecuentemente representados de maneras que refuerzan su marginalidad. Por ejemplo, son vistos como obstáculos para el progreso y el desarrollo debido a su resistencia a ciertas formas de integración económica y a la explotación de recursos naturales en sus territorios.

Además, la retórica neoliberal a menudo utiliza un discurso de victimización para justificar intervenciones en comunidades indígenas bajo la premisa de la “ayuda” y el “desarrollo”, ignorando sus sistemas de conocimiento y formas de vida⁴⁹. Esta perspectiva puede llevar a políticas que, aunque presentadas como benéficas, en realidad subyugan más a estos pueblos, despojándolos de sus tierras y derechos bajo la promesa de integración y mejora económica.

Un aspecto crucial en la representación neoliberal de los indígenas es la reducción de su identidad a categorías económicas. En muchos casos, los pueblos indígenas son valorados únicamente en términos de su capacidad para contribuir al mercado o por su resistencia a la explotación económica. Esta visión no solo es reduccionista sino también profundamente perjudicial, ya que ignora la riqueza cultural, histórica y espiritual de estos pueblos, así como su derecho a determinar sus propios caminos de desarrollo⁵⁰.

Por otro lado, las representaciones sociales de los indígenas también son redefinidas y resistidas por los mismos pueblos indígenas y sus aliados, quienes buscan reivindicar su imagen y sus derechos mediante la educación, la protesta y el activismo legal. Movimientos como el de Standing Rock en Estados Unidos demuestran cómo los pueblos indígenas utilizan tanto foros nacionales como internacionales para luchar contra las representaciones que los marginalizan y para afirmar su autonomía y derechos⁵¹.

Las representaciones sociales de los pueblos indígenas en el contexto neoliberal son profundamente problemáticas y reflejan una dinámica de poder desigual. Estas

⁴⁸ Harvey, op. Cit., 2005.

⁴⁹ Cfr. Smith, L. T. Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. Zed Books Coulthard, 2012.

⁵⁰ Cfr. Kuper, A., The Return of the Native. Current Anthropology, 44(3), pp. 389-402, 2003.

⁵¹ Cfr. Estes, N. Our History Is the Future: Standing Rock Versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance. Verso Books, 2019.

representaciones no sólo afectan la percepción pública de estos pueblos, sino que también influyen directamente en las políticas y prácticas que afectan sus vidas y territorios. Entender y desafiar estas representaciones es crucial para avanzar hacia una sociedad más justa y equitativa, donde los derechos y la dignidad de los pueblos indígenas sean plenamente reconocidos y respetados.

3.1.2. Percepciones indígenas del neoliberalismo.

La relación entre los pueblos indígenas y el neoliberalismo es compleja y está profundamente imbuida de tensiones históricas y contemporáneas. A través del examen de las representaciones sociales que los indígenas tienen del neoliberalismo, podemos obtener una comprensión más profunda de las resistencias y críticas hacia este sistema económico y político. Este apartado se propone explicar cómo los pueblos indígenas perciben y conceptualizan el neoliberalismo, revelando no sólo un choque de intereses económicos, sino también una profunda disputa epistemológica y cultural.

El concepto de representación social, formulado inicialmente por Serge Moscovici⁵², nos permite analizar cómo grupos específicos construyen y comunican conocimientos y creencias sobre otros grupos y fenómenos sociales. Para los pueblos indígenas, estas representaciones son a menudo respuestas a las imposiciones externas que amenazan sus modos de vida, su integridad cultural y sus territorios⁵³.

Desde la perspectiva indígena, el neoliberalismo frecuentemente es representado como una continuación de las políticas coloniales y neocoloniales que buscan desposeer y desplazar a las comunidades originarias. Smith⁵⁴ argumenta que los pueblos indígenas ven en el neoliberalismo no sólo una amenaza económica, sino también una violación de la soberanía y autodeterminación, pues impulsa la explotación de recursos naturales en territorios indígenas sin el consentimiento adecuado de sus habitantes. Esta percepción está arraigada en la experiencia histórica de despojo y marginalización.

La resistencia indígena al neoliberalismo es, por lo tanto, una resistencia a una forma de ver el mundo que reduce la tierra y la cultura al confort moderno. Coulthard⁵⁵ en su análisis sobre las prácticas de resistencia de los pueblos indígenas en Canadá, describe cómo las acciones y

⁵² Serge Moscovici, op. Cit., 1984.

⁵³ Cfr. Hall, T. D., & Fenelon, J. V. Indigenous Peoples and Globalization: Resistance and Revitalization. Boulder: Paradigm Publishers, 2009.

⁵⁴ Smith, op. Cit., 2012.

⁵⁵ Cfr. Coulthard, Glen, Red skin, White masks: rejecting the colonial politics of recognition, University of Minnesota Press, 2014.

protestas contra proyectos neoliberales no son sólo luchas por derechos materiales, sino también afirmaciones de una relación distinta con la tierra, que es central para sus cosmovisiones.

Estas representaciones sociales del neoliberalismo también se articulan a través de la crítica al desarrollo y progreso como son concebidos por el paradigma neoliberal. Escobar⁵⁶ ilustra cómo los discursos indígenas sobre el desarrollo están imbuidos de un rechazo a la idea de que el crecimiento económico es el único camino hacia el bienestar. En su lugar, muchos pueblos indígenas proponen alternativas como el “buen vivir”, un concepto que emerge de diversas cosmovisiones indígenas en América Latina y que propone una forma de desarrollo centrada en la armonía social y ecológica, en contraste con la visión neoliberal que prioriza el mercado y el individualismo.

La visión crítica del neoliberalismo por parte de los pueblos indígenas también se extiende a las instituciones internacionales, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, los cuales son frecuentemente vistos como actores que imponen políticas neoliberales que desconsideran las realidades locales y los derechos indígenas. Esta percepción está respaldada por numerosos casos donde las políticas promovidas por estas instituciones han llevado a conflictos y deterioro de condiciones de vida en comunidades indígenas.

Las representaciones sociales que los pueblos indígenas tienen del neoliberalismo están profundamente arraigadas en una historia de resistencia contra formas de opresión económica, cultural y política. Estas representaciones no son sólo reflejos de un rechazo a ciertas políticas económicas, sino también afirmaciones de una pluralidad de visiones del mundo y de la vida que desafían la homogeneización neoliberal. Comprender estas representaciones es fundamental para cualquier diálogo intercultural genuino y para la construcción de políticas que respeten la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas.

3.2. Racionalidad occidental vs. racionalidad indígena.

La racionalidad es un concepto que ha sido central en la filosofía occidental y ha influido profundamente en la forma en que occidente ha estructurado su pensamiento, su ciencia y su desarrollo tecnológico. Sin embargo, la racionalidad no es un concepto universalmente aplicado ni interpretado de manera homogénea a través de diferentes culturas. En este apartado, examinaremos las diferencias y similitudes entre la racionalidad occidental y la

⁵⁶ Cfr. Escobar, A. Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes. Popayán: Envión Editores, 2010.

racionalidad indígena, dos modos de pensamiento que han coexistido pero que a menudo se han encontrado en tensión debido a sus diferentes bases filosóficas y epistemológicas.

La racionalidad occidental es un enfoque analítico y reduccionista. La racionalidad occidental, arraigada en la tradición filosófica que se remonta a Platón y Aristóteles y refinada durante la Ilustración, se caracteriza por su enfoque en la lógica, la objetividad y el análisis empírico. Como señala Weber⁵⁷, la racionalidad occidental tiende a enfocarse en la maximización de la eficiencia y en la búsqueda de causas y efectos que pueden ser sistemáticamente analizados y manipulados. Esta forma de racionalidad ha dado lugar a avances científicos y tecnológicos significativos, pero también ha sido criticada por su tendencia a reducir el conocimiento a categorías que pueden ser cuantificadas y controladas.

En contraste, la racionalidad indígena es relacional y holística. La racionalidad indígena, como se encuentra en muchas culturas nativas alrededor del mundo, desde los pueblos Maorí en Nueva Zelanda hasta los Navajo en América del Norte, es profundamente relacional y holística. Según Cajete⁵⁸, los pueblos indígenas frecuentemente ven el conocimiento como algo que no sólo está vinculado al entorno natural, sino también integrado en él. Esta forma de racionalidad no separa el mundo espiritual y emocional, viendo a todos los elementos como interconectados y cada acción como imbuida de significado más allá de su inmediata utilidad práctica.

El contraste entre estas dos formas de racionalidad puede ser ilustrado en su enfoque hacia el medio ambiente. La racionalidad occidental, con su enfoque en el dominio y la explotación de los recursos naturales, contrasta marcadamente con la racionalidad indígena, que ve a los seres humanos como parte de un todo más grande, con responsabilidades hacia el equilibrio y la armonía del ecosistema⁵⁹.

Otra área de contraste es el tratamiento del conocimiento y la educación. La racionalidad occidental valora el conocimiento que puede ser probado y demostrado dentro de los confines de la metodología científica, mientras que la racionalidad indígena valora el conocimiento transmitido a través de historias, rituales y experiencias vividas, considerando las tradiciones y la sabiduría ancestral como igualmente válidas para la comprensión del mundo⁶⁰.

⁵⁷ Cfr. Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Scribner, 1930.

⁵⁸ Cfr. Cajete, G. *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. Clear Light Publishers, 2000.

⁵⁹ Cfr. Berkes, F. *Sacred Ecology*, Taylor & Francis, 2008.

⁶⁰ Cfr. Deloria, V. *The World We Used to Live In: Remembering the Powers of the Medicine Men*. Fulcrum Publishing, 2006.

Estas diferencias no deben interpretarse como una jerarquía de menor o mayor racionalidad, sino más bien como dos enfoques diferentes que reflejan prioridades y valores distintos. La diversidad en racionalidad ofrece una riqueza de perspectivas que, si se integran, podrían enriquecer la comprensión global y la solución de problemas complejos. Reconocer y valorar la racionalidad indígena no sólo es crucial para la justicia epistémica y cultural, sino también puede ofrecer caminos sostenibles para la interacción con nuestro entorno en una era de crisis ecológica global.

La comprensión de la racionalidad en términos plurales nos permite apreciar mejor la diversidad de la experiencia humana y abre la posibilidad de un diálogo más rico y profundo entre diferentes modos de conocimiento. Este diálogo es esencial no sólo para la coexistencia pacífica, sino también para la creación de un futuro común más equitativo y sostenible.

3.3. Intersecciones y tensiones: un análisis del estado plural y la pluralidad de culturas en la obra de Luis Villoro.

Luis Villoro⁶¹ es una figura prominente en la filosofía mexicana, especialmente reconocido por sus reflexiones profundas sobre la identidad, la cultura y la política en contextos multiculturales. En su obra “Estado plural, pluralidad de culturas”, Villoro explora las complejas relaciones entre el estado y la diversidad cultural inherente a sociedades como la mexicana. Este apartado busca analizar y reflexionar sobre las principales tesis de Villoro respecto a la convivencia y el reconocimiento mutuo entre diversas culturas dentro de un estado que se pretende plural.

Villoro plantea el pluralismo como principio político, argumenta que el reconocimiento de la pluralidad cultural no sólo es una necesidad ética, sino también una base esencial para la legitimidad política en sociedades democráticas modernas. Este reconocimiento implica no sólo tolerar la diferencia, sino también reestructurar el estado y sus instituciones para que reflejen y promuevan esta diversidad. Según Villoro, un “estado plural” es aquel que se fundamenta en el principio de pluralidad, aceptando la coexistencia de diversas culturas bajo un marco de respeto y equidad.

Así mismo plantea que existe una dialéctica entre universalismo y particularismo. Uno de los desafíos más significativos que Villoro aborda es la tensión entre las demandas universales de derechos humanos y las reivindicaciones particulares de las comunidades culturales. ¿Cómo puede un estado manejar esta tensión sin caer en la imposición de una cultura dominante sobre otras? Villoro sugiere que la solución reside en un diálogo intercultural que permita la

⁶¹ Cfr. Villoro, Luis, Estado plural, pluralidad de culturas, México, Paidós. 1998.

creación de un espacio público donde diferentes visiones del mundo puedan coexistir y enriquecerse mutuamente. Este enfoque implica una reinterpretación de lo que consideramos como universal, donde lo universal no suprime lo particular, sino que lo incluye y lo enriquece.

Para Villoro, la justicia en un estado plural debe ir más allá de la distribución equitativa de recursos u oportunidades; debe incluir el reconocimiento de la identidad cultural de los diferentes pueblos. Este reconocimiento no es meramente simbólico, sino que implica medidas concretas para garantizar la preservación y el desarrollo de prácticas culturales, lenguas y tradiciones. Aquí, Villoro se encuentra con pensadores como Charles Taylor y Axel Honneth, para quienes el reconocimiento es una necesidad humana fundamental y un prerrequisito para la justicia social.

Con respecto al reto de la interculturalidad, Villoro también se adentra en el concepto de interculturalidad, proponiendo que más allá de la coexistencia o el multiculturalismo superficial, se requiere de un esfuerzo por parte de todas las culturas para entender y aprender unas de otras. Este proceso no está exento de conflictos y desafíos, pues implica confrontar prejuicios y asimetrías de poder. Sin embargo, Villoro es optimista en cuanto a la capacidad de las sociedades para evolucionar hacia formas de convivencia más ricas y complejas.

En su obra, Luis Villoro ofrece una visión profunda y esperanzadora de cómo las sociedades pueden gestionar su diversidad cultural de manera justa y equitativa. A través de un estado verdaderamente plural, que respeta y promueve la pluralidad de culturas, es posible construir una sociedad más justa y armoniosa. El desafío está en implementar esta visión de manera efectiva, lo que requiere no sólo cambios legales o políticos, sino también un cambio en la mentalidad y en las actitudes de cada ciudadano.

3.4. La intersubjetividad entre globalistas y autonomistas.

La globalización ha sido descrita como el proceso histórico en el que las fronteras nacionales se diluyen bajo lógicas económicas, tecnológicas y culturales que buscan universalizar ciertas formas de vida. Frente a este fenómeno surge el autonomismo, entendido como la afirmación de identidades, prácticas y estructuras políticas locales que resisten la homogeneización. En apariencia, ambos sistemas son opuestos; uno se dirige a la integración planetaria y el otro al autogobierno desde lo particular. Sin embargo, la tensión entre ambos no se reduce a una simple confrontación entre lo global y lo local, sino que se despliega en un espacio intersubjetivo donde las concepciones de mundo, libertad y humanidad se entrelazan, se contradicen, y dialogan.

La intersubjetividad, entendida desde la filosofía como ese territorio donde los sujetos construyen significados comunes a través del reconocimiento mutuo, es un campo que explica el conflicto y la comunicación entre globalistas y autonomistas. En ese espacio no sólo se negocian bienes materiales o reglas políticas, sino visiones éticas sobre el sentido de la vida,

las comunidades y el destino colectivo. No se trata únicamente de un choque de intereses, sino de una disputa simbólica: ¿qué tipo de humanidad queremos ser cuando hablamos de lo común?

Desde la perspectiva globalista, la interdependencia entre naciones, mercados y tecnologías exige una articulación política que supere los límites locales. Sus defensores ven en la globalización la posibilidad de construir redes planetarias contra amenazas que trascienden territorios: el cambio climático, las pandemias, la pobreza global. Este proyecto apela a la racionalidad universal, como si existiera un sujeto abstracto —la humanidad— que pudiera decidir sobre su futuro en términos unificados. Lo global aparece, entonces, como el horizonte de lo común.

Sin embargo, el autonomismo cuestiona la supuesta neutralidad de esa universalidad. Señala que las instituciones globales y los discursos del desarrollo tienden a imponer modelos culturales, económicos y políticos que niegan la pluralidad de los pueblos. Para los autonomistas, el universalismo globalista no es neutro, sino una forma de colonialidad renovada. La defensa de la autonomía, por el contrario, se presenta como ética de la diferencia: la afirmación de que lo común no puede construirse negando las particularidades históricas, territoriales y epistémicas.

La intersubjetividad entre ambos no debería comprenderse como el triunfo de uno sobre el otro, sino como la posibilidad de una comunicación crítica. En el reconocimiento mutuo, el globalismo puede aprender que lo universal no se decreta desde las instituciones hegemónicas, sino que emerge de la diversidad de experiencias humanas. Y el autonomismo puede advertir que el aislamiento absoluto es imposible y que la defensa de lo local también forma parte de una red planetaria de resistencias, conocimientos y solidaridades.

En este sentido, la intersubjetividad se convierte en una ética del encuentro. No implica la fusión de identidades, sino el reconocimiento de que el otro no es una amenaza, sino una condición de posibilidad para redefinir lo común. La globalización no puede seguir avanzando sin escuchar a las comunidades que se niegan a desaparecer. La autonomía, por su parte, se fortalece no en el repliegue, sino en la capacidad de dialogar sin renunciar a su singularidad.

El verdadero conflicto no se sitúa en las fronteras geográficas, sino en la manera en que cada modelo concibe la vida en común. El globalismo tiende a reducirla a flujos: mercados, mercancías, datos. El autonomismo la concibe como vínculo: memoria, territorio, relaciones comunitarias. En la intersubjetividad, ambos se ven obligados a repensar sus principios: ¿es posible un mundo global que respete los territorios de la autonomía? ¿Puede la autonomía pensarse no como clausura de la comunidad, sino como contribución plural al mosaico de la humanidad?

Cuando globalistas y autonomistas se encuentran, no sólo intercambian propuestas técnicas, sino visiones ontológicas sobre lo que somos. La globalización puede volverse crítica cuando reconoce que su destino no es la homogeneización, sino la coexistencia de mundos. La autonomía puede volverse creativa cuando asume que su fuerza no está sólo en resistir, sino en proponer modelos alternos de convivencia que cuestionen las lógicas dominantes del neoliberalismo global.

La intersubjetividad es así un espacio político, pero también un acontecimiento filosófico. Es el lugar donde se produce la redefinición de la universalidad, no como imposición sino como diálogo; no como mercado, sino como convivencia; no como borramiento de las diferencias, sino como articulación de ellas. En este sentido, la intersubjetividad entre globalistas y autonomistas abre la posibilidad de una universalidad pluriversal, construida desde abajo, desde el tejido de relaciones diversas que reivindican su derecho a existir.

Al final, lo que está en juego no es únicamente la forma de organizar el mundo, sino el modo en que nos reconocemos como seres humanos en relación. La globalización sin autonomía se vuelve imperial. La autonomía sin diálogo se vuelve hermética. Solo cuando ambos descubren que su existencia depende de la intersubjetividad puede abrirse una ética de la coexistencia. Una ética donde el mundo no sea un mercado, ni un archipiélago aislado, sino una constelación viva de diferencias que se reconocen, dialogan y crean juntas el sentido de lo común.

3.5. La ofensiva del capitalismo contra la autonomía.

El capitalismo no se presenta sólo como un modelo económico, sino como una forma total de vida que intenta moldear hasta los deseos más íntimos de las personas. Su ofensiva contra la autonomía no es directa ni siempre violenta; es, más bien, sutil, persistente y envolvente. Actúa como un sistema que coloniza los cuerpos, las subjetividades y los imaginarios, desplazando toda posibilidad de organización de la vida que no esté subordinada al capital. Allí donde brota un intento de autodeterminación, de gestión colectiva o de resistencia comunitaria, el capitalismo responde con mecanismos de cooptación, fragmentación o represión.

La autonomía, por el contrario, es el ejercicio profundo de la libertad colectiva. No es aislamiento ni negación del mundo, sino afirmación de otro modo de habitarlo. Es la capacidad de los pueblos para darse sus propias normas, para decidir desde dentro cómo quieren vivir, relacionarse, cuidarse, producir, sanar, aprender. Pero esta capacidad choca de frente con un

sistema que necesita uniformidad, obediencia y rentabilidad. Para el capitalismo, la autonomía es una amenaza porque no puede ser absorbida sin perder su esencia: no se vende, no se compra, no se negocia.

La ofensiva capitalista tiene múltiples rostros. A veces se muestra como despojo: cuando se arrebatan tierras, se destruyen ecosistemas o se desplazan comunidades enteras para abrir paso a megaproyectos. Otras veces se presenta como salvación: con programas asistencialistas, discursos de desarrollo o inclusión financiera que, lejos de empoderar, generan nuevas formas de dependencia y control. También aparece como modernidad: imponiendo tecnologías, narrativas y ritmos de vida que prometen progreso mientras borran lenguas, saberes y formas ancestrales de organización.

Uno de los mecanismos más eficaces del capitalismo es su capacidad para fracturar los tejidos comunitarios desde dentro. Incentiva el individualismo, la competencia y el consumo como valores universales. Fomenta la desconfianza, el miedo al otro, la urgencia por sobrevivir a cualquier costo. En este clima, sostener la autonomía se vuelve un acto heroico, porque exige no sólo resistir las agresiones externas, sino también desprogramar los hábitos y afectos que el sistema ha instalado en lo más profundo del ser.

La autonomía no sólo se defiende con barricadas o protestas visibles. También se sostiene en lo invisible: en los rituales compartidos, en los acuerdos comunitarios, en la siembra colectiva, en la escucha paciente. Es una práctica cotidiana que requiere constancia, humildad y decisión. Pero el capitalismo lo sabe, y por eso no descansa. Penetra por todos los poros de la vida: en las escuelas, en los medios, en la tecnología, en las redes, incluso en los sueños. Quiere convencernos de que fuera del mercado no hay nada, que toda alternativa es marginal o inviable.

Frente a esta ofensiva, la autonomía no puede responder con las mismas armas del poder que la oprime. No se trata de construir otro estado más eficiente ni de competir en el mismo terreno. La autonomía se teje desde otra lógica: la del cuidado, la reciprocidad, la dignidad. No busca reemplazar un centro por otro, sino descentrar, desjerarquizar, multiplicar. Cada experiencia autónoma es una grieta en la totalidad capitalista, una afirmación de que otros mundos no sólo son posibles, sino que ya están vivos.⁶²

La verdadera fuerza de la autonomía es que no necesita imponerse, sólo necesita sostenerse. Su persistencia es una forma de resistencia. En un mundo que todo lo convierte en mercancía, ella conserva lo sagrado de lo común. En una realidad que todo lo acelera, ella cultiva el tiempo

⁶² Cfr. Holloway, John, *Crack Capitalism*, Pluto Press, 2010.

lento. En una cultura que lo mide todo en ganancias, ella recuerda que el valor no se reduce al precio. La autonomía no es la utopía del futuro: es la posibilidad concreta del presente.

Sin embargo, vivir autónomamente es cada vez más difícil. No sólo por la presión externa del capital, sino porque éste ha logrado alojarse en nuestras subjetividades. Ha convertido la explotación en aspiración, el consumo en identidad, la competencia en virtud. Por eso la autonomía requiere también una revolución interior: desaprender, sanar, reencantarse con otras formas de vida. Se trata de desobedecer no sólo las normas impuestas, sino los reflejos condicionados que llevamos dentro.⁶³

La lucha por la autonomía no es lineal ni definitiva. Tiene avances y retrocesos, momentos de claridad y de confusión. Pero en ella se juega algo esencial: la posibilidad de vivir con sentido. En un mundo devastado por la lógica del capital, afirmar la autonomía es abrazar la vida como acto político y espiritual. Es recordar que no todo está perdido, que aún hay espacios donde el futuro se construye desde abajo, con los pies en la tierra y el corazón en colectivo.

La ofensiva del capitalismo contra la autonomía no terminará pronto, porque no se trata sólo de políticas o empresas, sino de un sistema de sentido. Pero mientras existan comunidades que resistan para decidir por consenso, para sembrar en común las semillas de la democracia, para contar sus historias y cuidar la vida, habrá esperanza. La autonomía no es un refugio, es una trinchera luminosa. Y desde esa trinchera, la humanidad puede volver a mirarse a los ojos, sin miedo, con dignidad.

3.5.1. Colonización y despojo: el saqueo histórico y la expansión neoliberal.

La historia del capitalismo es inseparable de la historia del despojo. Desde sus orígenes, su expansión ha sido un proceso violento de colonización que ha arrancado tierras, cuerpos, memorias y sentidos de pertenencia. No ha habido capitalismo sin saqueo, sin el vaciamiento sistemático de territorios y culturas. La conquista de América, la trata de esclavos, el cercamiento de los bienes comunales en Europa, son momentos fundacionales de este proceso de expropiación que no sólo materializó una acumulación de riquezas, sino también una transformación profunda en la relación de los pueblos con su mundo.

La colonización no se limitó a conquistar tierras físicas; su ambición más profunda fue colonizar la mente y el espíritu. Se impuso una nueva racionalidad: el tiempo como mercancía, la tierra como propiedad, el cuerpo como herramienta de producción. Lo que antes era

⁶³ Cfr. Berman, Morris, *el reencantamiento del mundo*, editorial cuatro vientos, 2001.

sagrado, comunitario, respetado como parte viva del todo, fue reducido a recurso, a objeto de explotación. La autonomía de los pueblos originarios, que se expresaba en sus formas de autogobierno, sus lenguajes y sus cosmogonías, fue sistemáticamente erosionada y demonizada.

Esta lógica de despojo no ha terminado; se ha transformado. Con el ascenso del neoliberalismo, la colonización adopta formas más sutiles, pero igual de letales. Ya no siempre necesita ejércitos visibles, porque sus armas son los tratados de libre comercio, las deudas impagables, las empresas transnacionales que reclaman soberanía sobre el agua, los minerales, las semillas. Se trata de una colonización económica que se presenta como modernización, como apertura, como progreso, pero que sigue arrancando a los pueblos su derecho fundamental a decidir sobre sus vidas y sus territorios.

El neoliberalismo expande la frontera del capital hasta los rincones más íntimos de la existencia. No se conforma con dominar los espacios geográficos; invade los cuerpos, las emociones, los vínculos sociales. Transforma los saberes tradicionales en mercancías, convierte las prácticas espirituales en servicios turísticos, disuelve los tejidos comunitarios bajo el peso de la competencia y la precariedad. El despojo ya no se realiza solamente a través de la fuerza, sino mediante el consentimiento inducido, la resignación aprendida, el deseo modelado.

En este contexto, la autonomía se vuelve una trinchera aún más frágil y, al mismo tiempo, más vital. Resistir el saqueo neoliberal implica no sólo defender territorios físicos, sino también proteger territorios simbólicos: la lengua, la memoria, la capacidad de narrar el propio mundo. Implica sostener modos de vida que no se pliegan a la lógica del capital, que valoren el vínculo antes que la ganancia, el cuidado antes que la acumulación. La autonomía resiste no sólo al despojo externo, sino también a la colonización interior.

Sin embargo, esta resistencia no es heroica en el sentido tradicional. No se trata de grandes gestas visibles, sino de actos pequeños, constantes, que sostienen la dignidad frente a la humillación diaria. Cada asamblea que decide por consenso, cada siembra que recupera métodos ancestrales, cada fiesta que celebra la identidad comunitaria, es una forma de rechazar la colonización neoliberal. Son gestos que, aunque parezcan modestos, tienen un peso inmenso, porque mantienen viva la posibilidad de otros mundos.

El saqueo histórico que cimentó al capitalismo dejó heridas profundas que aún supuran. Pero también dejó semillas de resistencia. Cada pueblo que se aferra a su lengua, a su territorio, a sus formas de vida no hegemónicas, está diciendo que la historia no ha terminado, que el capital no ha logrado borrar todas las memorias, que el saqueo y el despojo son una herida

abierta, ante la cual la autonomía es una promesa latente. El neoliberalismo quiere hacernos creer que no hay alternativa, que todo horizonte ha sido clausurado. Pero la persistencia de la autonomía desmiente esa narrativa de clausura.

La colonización y el despojo no sólo operan en las zonas rurales o en los pueblos originarios. También en las ciudades, en los márgenes urbanos, en los cuerpos racializados, en las juventudes precarizadas, la lógica del saqueo continúa. Allí donde la vida es tratada como desecho, donde los cuerpos son explotados y descartados, se replica la misma matriz de violencia que nació con la colonización. El desafío es reconocer esas continuidades, tejer solidaridades, construir resistencias que no sean nostalgias, sino apuestas vivas por el presente.

La ofensiva del capitalismo contra la autonomía no es sólo económica o política, es también espiritual. Busca convencer a los pueblos de que no pueden vivir sin él, de que no tienen derecho a existir fuera de sus reglas. Romper ese hechizo es uno de los actos más profundos de libertad que podemos imaginar. La autonomía no es un retorno al pasado, sino la creación de futuros que nacen de la dignidad y la memoria, de la persistencia de quienes nunca aceptaron ser reducidos a territorios de conquista.

En medio del saqueo histórico y la expansión neoliberal, la autonomía es una llama que se niega a extinguirse. Es el eco de quienes caminaron antes que nosotros y el germen de quienes vendrán después. Es la afirmación de que, a pesar de todo, aún somos capaces de decidir, de cuidar, de amar sin condiciones de mercado. Y mientras esa llama siga encendida, por pequeña que sea, habrá esperanza para recomenzar el mundo.

3.5.2. Criminalización de las resistencias: represión estatal y estrategias de control.

En el actual estadio de la modernidad capitalista, la autonomía se ha vuelto objeto de persecución sistemática. Las resistencias que buscan sustraerse del orden hegemónico son etiquetadas como amenazas al orden público, una categoría jurídica moldeable al interés del capital. La criminalización de las resistencias no es un fenómeno aislado, sino parte estructural de la ofensiva capitalista: quien no se integra, quien no participa en la lógica de acumulación, es convertido en enemigo. La autonomía, como ejercicio de vida fuera del mercado y del estado, es entonces objeto de represión.

El estado, en tanto aparato de reproducción del capital, adopta estrategias de control que incluyen la judicialización, la estigmatización mediática y la violencia física. Las formas jurídicas son utilizadas no para proteger derechos fundamentales, sino para garantizar la

expansión de los intereses corporativos y financieros. Las leyes antiterroristas, las figuras penales de sedición o ataque a las vías de comunicación, se convierten en herramientas para disciplinar a quienes se atreven a imaginar otras formas de vida.

La represión estatal no sólo busca desarticular movimientos en términos materiales; tiene un propósito más profundo: quebrar la subjetividad insurgente. Se pretende imponer el miedo como norma y la resignación como destino. Así, la criminalización no es solamente un acto represivo, sino también una pedagogía del poder: enseña que la desobediencia será castigada, que el horizonte de lo posible debe encerrarse en los límites del capital.

La autonomía, como negación activa de la lógica de dominación, pone en evidencia la fragilidad del orden capitalista. Allí donde comunidades ejercen su derecho a la autogestión, a la defensa de los bienes comunes, a la organización colectiva, el capital encuentra un espejo de su ilegitimidad. Por eso, la ofensiva no es sólo física sino también simbólica: se difunden narrativas que asocian la autonomía a la anarquía, el caos o la barbarie, en un intento de despojarla de su contenido ético y político.

Esta criminalización se inscribe en un marco más amplio: la guerra contra la vida. Bajo el capitalismo tardío, todo lo que no pueda ser mercantilizado debe ser destruido o neutralizado. La autonomía, que resiste a la lógica de la ganancia, representa una grieta intolerable. La ofensiva capitalista busca cerrar esa grieta mediante un repertorio que va desde la cooptación cultural hasta la violencia paramilitar. Nada escapa al radar de la vigilancia y la represión: ni los territorios, ni los cuerpos, ni las ideas.

La represión de las resistencias autónomas evidencia también una paradoja profunda del sistema: su pretendida universalidad es insostenible sin violencia. El capital, que se presenta como natural e inevitable, requiere del aparato estatal para imponer su dominio allí donde el consenso no existe. La criminalización se convierte, entonces, en la confesión involuntaria de la ilegitimidad del orden establecido.

Desde una perspectiva filosófica, la criminalización de las resistencias puede ser leída como la negación del ser-en-libertad. En términos existenciales, resistir es afirmar una vida que no se deja reducir a mercancía. La represión intenta amputar esta afirmación, imponer una existencia domesticada. Pero cada acto de resistencia, cada comunidad que persiste en su autonomía, revela la potencia inextinguible de la libertad humana.

Frente a esta ofensiva, las resistencias deben desplegar también sus propias éticas y sus propias epistemologías. No basta con sobrevivir a la represión; es necesario construir sentidos

alternativos de vida, solidaridades profundas, lenguajes que escapen a la captura del poder. La autonomía no puede ser sólo un acto de defensa: debe ser también un acto creador, una apertura a otros mundos posibles.

La criminalización de las resistencias nos convoca, entonces, a una pregunta ineludible: ¿cómo sostener la autonomía en un mundo que la niega? La respuesta no puede ser individual, ni inmediata. Requiere redes de apoyo mutuo, pedagogías de la emancipación, memorias de lucha. Y, sobre todo, requiere el coraje de no aceptar como destino lo que es apenas una construcción histórica contingente: la hegemonía del capital.

La represión y la criminalización no son signos de fuerza, sino de debilidad. Un orden verdaderamente legítimo no necesita criminalizar a quienes disienten. Cada intento de apagar la autonomía confirma su necesidad. Frente al avance de la ofensiva capitalista, la autonomía se revela no sólo como un derecho, sino como una necesidad vital: la posibilidad de seguir siendo humanos en un mundo que, de otro modo, nos reduciría a simples engranajes de su máquina de muerte.

3.5.3. Saqueo y exterminio: megaproyectos, violencia y desaparición de pueblos.

La historia de la modernidad capitalista es inseparable de la historia del saqueo. Bajo el disfraz del progreso, el capital ha extendido sus redes para apropiarse de territorios, cuerpos y saberes que, hasta entonces, habían vivido en relación armónica con su entorno. Los megaproyectos —minería a cielo abierto, presas hidroeléctricas, trenes de alta velocidad, monocultivos industriales— no son sino la actualización contemporánea de esa lógica ancestral de expropiación. Cada vez que un bosque es talado, un río es represado o una montaña es perforada, se consuma un acto de violencia estructural contra formas de vida autónomas.

El saqueo no es sólo una operación económica: es un acto de negación ontológica. Los pueblos que son despojados no sólo pierden su tierra; pierden su historia, sus cosmologías, su memoria colectiva. El territorio no es para ellos un mero espacio de recursos explotables, sino un entramado vital que constituye su ser. El capitalismo, incapaz de comprender esta relación profunda, la destruye en nombre del desarrollo. El exterminio de pueblos indígenas, campesinos y comunidades originarias es, por tanto, un efecto necesario —no accidental— de los megaproyectos.

La violencia que acompaña a estos proyectos no es un exceso lamentable; es un componente estructural de su despliegue. Allí donde hay resistencia, se activan mecanismos de represión: militarización, criminalización de líderes comunitarios, división interna mediante

cooptaciones y promesas de progreso. La modernización de los territorios implica, inevitablemente, la militarización de la vida cotidiana. El capital no pide permiso para expandirse: impone su voluntad por medio del miedo, la fragmentación social y, en última instancia, la desaparición física de los cuerpos rebeldes.

Cada megaproyecto lleva consigo no sólo máquinas de construcción, sino también máquinas de muerte. Los pueblos que se oponen son silenciados mediante estrategias de terror que buscan normalizar el horror: desapariciones forzadas, ejecuciones extrajudiciales, desplazamientos masivos. La desaparición de pueblos enteros —borrados de la tierra y de la memoria— es el precio que el capital está dispuesto a pagar para garantizar su reproducción. En este sentido, el saqueo y el exterminio son las dos caras de la misma moneda.

La ofensiva capitalista contra la autonomía no reconoce límites éticos ni ecológicos. El mundo es visto como un vasto depósito de materias primas; las culturas que no encajan en esta lógica son tratadas como residuos históricos. Cada megaproyecto no sólo arrasa con ecosistemas, sino que pretende imponer una homogeneización cultural que reduce la diversidad humana a un único modelo de vida: el del consumidor aislado y dependiente de las lógicas del mercado global.

Desde una mirada filosófica, esta dinámica revela una profunda crisis de la relación entre el ser humano y su entorno. El capital convierte a la naturaleza en objeto y al ser humano en herramienta. Frente a ello, las comunidades autónomas representan una resistencia ontológica: su forma de habitar el mundo, basada en la reciprocidad y el respeto, desafía radicalmente el imaginario capitalista de dominio y explotación. Por eso son perseguidas: porque con su sola existencia desmienten la supuesta inevitabilidad del modelo dominante.

La violencia contra los pueblos autónomos no se limita al plano material; también es simbólica. Las narrativas oficiales retratan a las comunidades como atrasadas, opuestas al progreso, obstáculos para el desarrollo global. Esta estigmatización pretende despojar a las resistencias de legitimidad, naturalizando su exterminio. La epistemología capitalista necesita borrar no sólo los cuerpos, sino también los saberes alternativos, las otras formas de entender el tiempo, el trabajo, la comunidad.

La desaparición de pueblos no es sólo una tragedia humanitaria: es una herida ontológica en el tejido de la humanidad. Cada cultura extinguida es una pérdida de mundos posibles, de otras maneras de ser, de alternativas al colapso ecológico y social que se avecina. Defender la autonomía de los pueblos no es un acto de caridad ni de nostalgia: es una apuesta por la sobrevivencia misma de la vida digna sobre la Tierra.

Frente al saqueo y el exterminio, la resistencia no puede limitarse a la defensa de territorios concretos. Es necesario construir una ética de la solidaridad radical, capaz de reconocer que la lucha de los pueblos originarios es también la nuestra. Sólo en el entrelazamiento de resistencias diversas puede emerger una fuerza capaz de enfrentar la maquinaria de muerte del capital. La autonomía no es un privilegio de algunos: es una condición de posibilidad para todos.

La ofensiva capitalista contra la autonomía nos recuerda que no basta con resistir al despojo: es urgente imaginar y construir alternativas civilizatorias. Frente al proyecto de muerte que representan los megaproyectos, necesitamos proyectos de vida que pongan en el centro el cuidado, la dignidad y la reciprocidad. Cada comunidad que se defiende, cada territorio que resiste, nos señala que aún es posible habitar el mundo de otro modo, pese a la violencia que pretende arrasarlo todo.

3.6. Abolir la propiedad privada - fundamento del capitalismo-: alternativas desde la autonomía.

Abolir la propiedad privada como fundamento material del capitalismo no es simplemente una consigna revolucionaria, sino una necesidad filosófica y ética si aspiramos a construir un mundo donde la vida y no el capital esté en el centro. La propiedad privada, entendida como el derecho exclusivo de apropiarse y disponer de los medios de producción, del territorio, del conocimiento y hasta del cuerpo del otro, es la base sobre la cual se edifica la estructura capitalista global. Es la piedra angular que sostiene la acumulación, la desigualdad y la lógica de dominación. Su abolición no implica negar el uso o el goce de la propiedad individual, sino desarticular el monopolio que convierte todo en mercancía y al mundo en objeto de explotación.

En este sistema, la propiedad privada no sólo significa tener, sino mandar. El propietario impone las reglas, extrae valor, decide sobre el destino de los recursos y subordina a quienes no poseen. Esta relación de poder, naturalizada por el derecho y legitimada por la cultura dominante, es el origen estructural de la desigualdad. No hay pobreza sin propiedad: lo que unos concentran, otros carecen. Y no hay libertad real bajo condiciones en las que la mayoría está condenada a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, mientras unos pocos heredan y acumulan privilegios sin límite.

Desde esta perspectiva, las alternativas no pasan por una redistribución limitada de la propiedad, como proponen algunas reformas liberales, sino por una reconfiguración radical de

las relaciones sociales y económicas. La autonomía aparece entonces como horizonte y como práctica. No se trata únicamente de desligarse del estado o del mercado, sino de construir formas de vida donde los bienes sean comunes, el trabajo sea colectivo y las decisiones se tomen de manera horizontal. La autonomía no niega la organización: niega el poder unilateral que brota de la propiedad privada y la convierte en instrumento de opresión.

Las experiencias de autonomía de los pueblos originarios, de las comunidades rurales, de los movimientos zapatistas y de muchas otras luchas en el sur global han demostrado que es posible vivir sin propiedad privada capitalista. En estos territorios liberados, la tierra no se vende ni se compra: se cuida, se trabaja y se transmite como legado colectivo. El trabajo no es explotación, sino contribución al bien común. La autoridad no se impone: se rota, se elige, se sujeta al servicio. Aquí la abolición de la propiedad no es teórica, sino una realidad en resistencia.

El capitalismo ha logrado que pensemos que sin propiedad no hay seguridad ni dignidad. Pero lo cierto es que el acceso a lo necesario —techo, alimento, salud, saber, afecto— no requiere propiedad, sino comunidad. La vida digna se construye con vínculos, no con títulos de posesión. Desmercantilizar la existencia es recuperar lo común como fundamento de lo humano. Y eso sólo es posible si desmontamos la lógica que convierte a la tierra, el agua, el conocimiento o el tiempo en activos sujetos a apropiación individual.

A nivel filosófico, abolir la propiedad privada implica repensar las categorías modernas que la han legitimado: sujeto, libertad, contrato, progreso. La propiedad ha sido presentada como una extensión del yo, como garantía de autonomía, cuando en realidad ha sido el vehículo para aislar al individuo, romper los lazos comunitarios y construir un orden social jerárquico. Pensar desde la autonomía exige redefinir la libertad no como posesión, sino como relación justa con los otros y con la naturaleza.

La transición hacia formas de vida post-propiedad no será inmediata ni uniforme. Requiere procesos lentos y profundos de reeducación, de descolonización del pensamiento y de reconstrucción material. Es en la práctica cotidiana —en las cooperativas, los trabajos comunales, los huertos urbanos, los espacios autogestionados— donde se prefigura otro mundo. Un mundo donde la riqueza no se mide por lo que se posee, sino por lo que se comparte; donde la autoridad no se compra, sino se gana en el servicio; donde la libertad no es competencia, sino corresponsabilidad.

El discurso dominante intentará reducir estas alternativas a utopías inviables o nostalgias del pasado. Sin embargo, lo inviable es la continuidad del modelo actual: un sistema que mercantiliza todo, depreda el planeta y produce sufrimiento en masa. La abolición de la

propiedad privada no es un salto al vacío, sino un regreso a la posibilidad de construir lo común. Es una apuesta ética que privilegia la vida sobre el capital, la cooperación sobre la competencia, la dignidad sobre la ganancia.

La autonomía, entonces, no es una forma marginal de resistencia, sino un principio civilizatorio en construcción. En ella se condensa la negación del orden vigente y la afirmación de otras formas de ser, saber y vivir. Su potencial transformador radica en que no necesita esperar la toma del poder central, sino que germina en cada territorio donde se recupera la tierra, se comparte el conocimiento, se gobierna desde abajo. La abolición de la propiedad privada es, en ese sentido, el comienzo de una nueva ética del habitar.

Pensar y practicar la autonomía como alternativa a la propiedad privada es abrir una grieta en el muro del capitalismo global. Es desafiar el mandato de poseer para existir. Es afirmar que otra humanidad es posible si se funda en el respeto, en la justicia y en la reciprocidad. No es una tarea menor: es una revolución profunda que empieza por desobedecer el dogma de que lo privado es sagrado y que la vida puede ser reducida a mercancía.

3.7. En defensa de la vida y del planeta: resistencias y horizontes posibles.

Las comunidades autogestionadas son autónomas y representan uno de los ejemplos más tangibles y potentes de cómo es posible vivir y organizarse por fuera de las lógicas del capitalismo. En ellas, la toma de decisiones no está centralizada ni mediada por jerarquías impuestas, sino que se construye desde la horizontalidad, la asamblea, la deliberación colectiva y el principio de rotación de responsabilidades. La autogestión no es solamente una forma de autonomía, de organizar el trabajo o la producción: es una ética de vida, una apuesta por la dignidad, la corresponsabilidad y la defensa de lo común.

Estas comunidades cuestionan radicalmente el monopolio de la propiedad privada, ya que los recursos —como la tierra, el agua, los medios de producción, e incluso el conocimiento— se consideran bienes colectivos. En lugar de competir por la apropiación individual, las personas colaboran en la gestión, el cuidado y la distribución de esos recursos. La lógica dominante de “lo mío” es sustituida por la práctica del “nosotros”, y esa transformación subjetiva es tan revolucionaria como la transformación material.

En muchos casos, estas experiencias surgen como respuesta directa al despojo, al abandono estatal o a la violencia del capital. Así ocurre con comunidades indígenas que recuperan territorios ancestrales, fábricas tomadas por sus trabajadores tras el cierre por parte de los dueños, barrios organizados que enfrentan desalojos o crisis habitacionales, o cooperativas

campesinas que se desligan de las cadenas agroindustriales. Todas ellas, con sus particularidades, comparten la convicción de que la vida no puede depender de la rentabilidad ni de la obediencia a una autoridad ajena.

Lo que distingue a estas comunidades no es simplemente la ausencia de patrones o empresarios, sino la construcción de una economía política alternativa, basada en la cooperación, la solidaridad, la relocalización del poder y la sustentabilidad. El trabajo no se realiza para generar plusvalía, sino para satisfacer necesidades reales. Los tiempos se organizan de acuerdo con los ritmos de la vida, no con las exigencias del mercado. El valor no se mide en términos monetarios, sino en términos de bienestar, justicia y armonía.

En contextos urbanos, también florecen experiencias autogestionadas. Existen centros sociales ocupados y gestionados por colectivos, bancos de tiempo, redes de trueque, cocinas comunitarias, medios de comunicación independientes, huertos urbanos, y espacios culturales donde se experimenta la desmercantilización de las relaciones humanas. En todos estos casos, lo que se construye es una red de vínculos que fortalece el tejido social desde la base, rompiendo el aislamiento del individuo consumidor para reconstituir el sujeto colectivo.

Desde la perspectiva filosófica, las comunidades autogestionadas cuestionan la ontología individualista y propietarista que sustenta el capitalismo moderno. Reivindican una noción relacional del ser humano, en la que la libertad no consiste en la propiedad o el poder sobre otros, sino en la participación activa y equitativa en la construcción del mundo común. El poder, en estos espacios, no se ejerce como dominio, sino como capacidad compartida para sostener la vida.

Estas experiencias también permiten pensar otras temporalidades. Mientras el capital impone una lógica acelerada y productivista, la autogestión abre tiempos más lentos, donde el cuidado, la memoria y la decisión colectiva requieren pausas, encuentros, escucha y proceso. Esta reapropiación del tiempo es parte esencial de la reapropiación de la vida: sin tiempo común, no hay comunidad real.

Es cierto que las comunidades autogestionadas enfrentan múltiples desafíos: persecución estatal, presiones del mercado, conflictos internos, limitaciones materiales y riesgos de cooptación. Pero cada dificultad que enfrentan también revela las líneas de fractura del sistema capitalista. La represión que sufren, lejos de ser un signo de debilidad, demuestra el poder disruptivo que tienen al encarnar otra forma de vivir que no es tolerable para el orden establecido.

En este sentido, no hay que idealizar estas comunidades como si fueran espacios puros o acabados, sino entenderlas como laboratorios de construcción de alternativas, como territorios en disputa donde se libra una batalla cotidiana por sostener lo común frente al avance del despojo. Son semillas de otro mundo posible, germinando en los márgenes, resistiendo, reinventando lo político y lo económico desde la experiencia directa.

Pensar en las comunidades autogestionadas o autónomas o autodeterminadas como núcleo de una transformación mayor implica asumir que la abolición de la propiedad privada y la autonomía no son sueños lejanos, sino prácticas concretas que ya están en marcha. No hay que inventar el futuro desde cero: basta con mirar con atención esas zonas de dignidad que hoy florecen entre las grietas del sistema.

3.7.1. Geografía de las resistencias: movimientos autonómicos y luchas territoriales.

La geografía de las resistencias no es sólo una categoría espacial, sino un concepto filosófico que interpela las formas en que los cuerpos, las comunidades y los territorios se organizan frente a la devastación capitalista. En un mundo marcado por la aceleración del extractivismo, el despojo y la mercantilización de la vida, las resistencias territoriales emergen como prácticas ético-políticas que reconfiguran los sentidos de existencia. Se trata de geografías insurgentes que rehúsan ser cartografiadas desde los centros de poder y que, en cambio, se narran desde abajo, desde los márgenes, desde lo común.

Los movimientos autonómicos, en este sentido, no son solamente respuestas políticas al estado o al mercado; son también afirmaciones ontológicas: modos otros de habitar el mundo. En contextos indígenas, campesinos y populares, la autonomía implica reapropiarse del territorio, pero también del tiempo, del lenguaje y de las formas de lo vivible. La lucha por la tierra no es entonces un anhelo nostálgico, sino una defensa radical de la vida como trama de relaciones. Defender el territorio es defender la posibilidad misma de existir en comunidad.

La filosofía occidental moderna ha tendido a disociar naturaleza y cultura, sujeto y mundo, lo cual ha legitimado una relación instrumental con el planeta. Sin embargo, las resistencias territoriales abren horizontes epistémicos que superan esta fractura. Desde una visión relacional, el territorio no es una cosa ni un recurso, sino un ser vivo, un vínculo sagrado, un tejido ancestral que se hereda, se cuida y se transforma colectivamente. Esta perspectiva descoloniza la noción de espacio y reencanta el vínculo con la tierra.

Así, los movimientos autonómicos encarnan una ética del cuidado y una estética de la existencia que confrontan la lógica necropolítica del capital. En lugar de la destrucción

sistemática de cuerpos y ecosistemas, proponen mundos donde la vida es el centro. No se trata únicamente de resistir al modelo civilizatorio dominante, sino de crear mundos otros: comunales, economías solidarias, pedagogías insurgentes y saberes ancestrales que rebasan la dicotomía entre lo arcaico y lo moderno.

Las luchas territoriales son, por tanto, cartografías de la esperanza. Cada proceso autonómico, ya sea en los Andes, en Chiapas, en la Amazonía o en territorios urbanos precarizados, representa una grieta en el muro del poder global. Son semillas que germinan al calor de la organización colectiva, del reconocimiento mutuo y de la defensa de lo común. No constituyen un programa universal, sino una pluralidad de horizontes posibles que se resisten a ser reducidos a una sola vía de desarrollo.

En este contexto, la autonomía no es una forma de aislamiento, sino una interdependencia radical con la tierra, con los otros seres y con los ciclos de la vida. Esta filosofía de la interconexión contrasta con el individualismo antropocéntrico y pone en crisis las bases metafísicas de la modernidad. Al recuperar lo comunitario, lo festivo, lo ritual, estas resistencias proponen también una reconfiguración del tiempo: un tiempo que no es lineal ni productivista, sino cíclico, lento, fecundo.

La geografía de las resistencias implica también una cartografía afectiva. Los territorios no son meramente geopolíticos, son también espacios de memoria, dolor, gozo y lucha. La defensa de la vida implica reconocer las heridas del colonialismo y del patriarcado, pero también los cantos, las danzas y las palabras que resisten y renuevan el mundo. Esta geografía se escribe con los cuerpos, con las ausencias, con los sueños colectivos.

Desde una mirada filosófica crítica, es urgente repensar la noción de desarrollo. Mientras este siga siendo sinónimo de crecimiento económico, urbanización desenfrenada y extractivismo, las luchas territoriales seguirán siendo criminalizadas. Pero si entendemos el desarrollo como la plenitud de la vida en sus múltiples formas, entonces las resistencias dejan de ser obstáculos y se vuelven faros de luz. Nos muestran que otros mundos no sólo son posibles, sino que ya existen y resisten.

La defensa del planeta, entonces, no es un asunto técnico ni únicamente ecológico: es una cuestión ética y política de primer orden. Los movimientos autonómicos nos invitan a descolonizar nuestras formas de pensar, de sentir y de habitar. Nos interpelan a elegir entre el camino de la muerte globalizada o el camino de la vida tejida desde abajo. En esta elección no hay neutralidad posible.

La geografía de las resistencias es una filosofía en acto. Es la praxis cotidiana de pueblos que han dicho “¡Ya basta!” y que, con dignidad, construyen alternativas al colapso civilizatorio. En sus luchas territoriales no sólo defienden el derecho a la existencia, sino que ensayan futuros donde la vida, en todas sus formas, pueda florecer. Escuchar sus voces, acompañar sus procesos y aprender de sus saberes no es una opción, es una necesidad vital para imaginar y construir horizontes posibles.

3.7.2. Experiencias alternativas: comunidades en resistencia, economías solidarias y nuevas formas de vida.

En tiempos de crisis civilizatoria, donde la vida parece cada vez más subordinada a las lógicas del capital, surgen experiencias alternativas que rehúsan seguir el rumbo impuesto por el mercado, el estado y la tecnocracia. Estas experiencias, encarnadas en comunidades en resistencia, economías solidarias y nuevas formas de vida, representan no sólo una crítica al sistema dominante, sino también una afirmación radical de otras posibilidades de habitar el mundo. Son semillas de futuro que brotan en medio del colapso.

Las comunidades en resistencia no esperan la autorización del poder para existir. Se construyen desde abajo, con dignidad, memoria y acción colectiva. En ellas, la organización social no se basa en la competencia ni en la acumulación, sino en la cooperación, la reciprocidad y el respeto a la vida. Estas comunidades no son un vestigio del pasado, como suele pensarse desde una visión desarrollista, sino anticipaciones de otros mundos posibles, profundamente actuales y necesarios.

Filosóficamente, estas experiencias interpelan la idea misma de lo humano. Frente al sujeto moderno, autónomo, racional y propietario, emergen sujetos comunitarios que se piensan como parte de un entramado mayor: la comunidad, la tierra, los ancestros, los seres no humanos. Se trata de una subjetividad relacional, tejida desde el nosotros, desde el “nosotros somos los otros”, en una ética de la interdependencia que desafía el narcisismo neoliberal.

En este contexto, las economías solidarias no son simples mecanismos de intercambio alternativo, sino expresiones de otra racionalidad. Una racionalidad que pone en el centro la vida, no la ganancia. Donde el valor no se mide sólo en términos monetarios, sino también en términos de cuidado, de tiempo compartido, de justicia social y de sostenibilidad ecológica. Son economías que desobedecen al mercado para obedecer a la comunidad.

Estas nuevas formas de vida son también apuestas pedagógicas. Enseñan que vivir de otro modo es posible. Que la autonomía no es aislamiento, sino vínculo consciente. Que el trabajo

no tiene que ser explotación, sino creación colectiva. Que el consumo no debe ser una compulsión, sino una decisión ética. Que el tiempo no tiene que estar al servicio del reloj capitalista, sino al servicio de los ciclos de la tierra y de la comunidad.

Frente al individualismo promovido por el sistema dominante, las comunidades en resistencia revalorizan el nosotros como fundamento de lo humano. En ellas, el sentido de la vida no se encuentra en el tener, sino en el compartir. No en el éxito personal, sino en el bienestar colectivo. No en la competencia, sino en la solidaridad. Esta visión choca con los valores hegemónicos, porque ofrece un horizonte ético para reconstruir el mundo desde otras coordenadas.

Las experiencias alternativas también descolonizan la política. Nos muestran que la democracia no se reduce al voto cada cierto tiempo, sino que puede ser una práctica cotidiana de asamblea, de consenso, de decisión comunitaria. Que el poder no debe concentrarse, sino circular. Que el liderazgo puede ser rotativo, colectivo y arraigado en el servicio. Son formas de autogobierno que rompen con la verticalidad y promueven la horizontalidad como horizonte ético-político.

Estas experiencias no están exentas de contradicciones ni de tensiones. Tampoco son recetas universales. Pero su potencia radica precisamente en su capacidad de resistir, reinventarse y sostener la vida a pesar de los embates del sistema. Son laboratorios de mundos nuevos en medio de un mundo viejo que se desmorona. Su fuerza no está en la pureza, sino en la práctica concreta, en lo que logran hacer posible.

Desde una mirada filosófica, estas experiencias nos invitan a repensar los fundamentos de la vida buena. Nos llaman a deshacernos de las promesas vacías del progreso capitalista y a reencontrarnos con formas más simples, más lentas, más justas de vivir. Nos recuerdan que otro mundo no es un sueño, sino una urgencia. Y que ya hay muchos pueblos, colectivos y comunidades que lo están construyendo.

En definitiva, las comunidades en resistencia, las economías solidarias y las nuevas formas de vida son una respuesta ética y práctica al malestar de la modernidad⁶⁴. Son una afirmación de que la vida vale más que el lucro, que la tierra no es mercancía, y que el futuro se teje desde el presente con manos colectivas. Escuchar, cuidar y acompañar estas experiencias no es sólo una opción política, sino un compromiso vital en defensa de la vida y del planeta.

⁶⁴ Chul Han, Byung, op. Cit.

Capítulo IV. La autonomía zapatista.

4.1. Origen y desarrollo del EZLN.

4.1.1. Antecedentes de la gestación del EZLN en el contexto chiapaneco.

La fundación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1983 no puede comprenderse como un fenómeno espontáneo ni como un simple proyecto de guerrilla marxista trasplantado a Chiapas. Su surgimiento fue el resultado de un largo proceso de organización política, teológica y comunitaria en los pueblos indígenas de la región, especialmente entre los tseltales, tsotsiles, ch'oles y tojolabales. Cinco antecedentes fundamentales permiten explicar este proceso: la labor pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas inspirada en la Teología de la Liberación, la organización indígena expresada de manera decisiva en el Congreso Indígena de 1974, la presencia de organizaciones socialistas que incentivaron la formación política y militar de sectores campesinos indígenas, así como dos condiciones estructurales fundamentales: el peonaje acasillado y las migraciones a la Selva Lacandona. Sin estos elementos entrelazados, sería imposible explicar la gestación del zapatismo.

Durante la mayor parte del siglo XX, una gran parte de los pueblos indígenas de Chiapas vivió bajo el sistema de peonaje acasillado, una estructura semifeudal en la que los indígenas trabajaban para los finqueros a cambio de un lugar donde vivir en la propia finca, lo que los hacía dependientes de manera perpetua. Recibían salarios irrisorios, eran obligados a comprar en las tiendas de los hacendados y se les prohibía poseer tierras propias. Este sistema no sólo era económico, sino también cultural y político: impedía la organización comunitaria y colocaba a los indígenas bajo el control de patrones y caciques que ejercían violencia, endeudamiento y servidumbre como formas de dominación.

La crisis del peonaje en los años cincuenta y sesenta, exacerbada por reformas agrarias limitadas y el agotamiento de tierras cultivables en los Altos de Chiapas, provocó un proceso masivo de migración indígena hacia la Selva Lacandona. Esta región, relativamente vacía y con tierras fértiles, fue colonizada por familias tsotsiles, tseltales, ch'oles y tojolabales que buscaban construir comunidades libres del control finquero. En la selva, los indígenas no sólo encontraron tierra, sino un espacio para reconstruir autoridad comunitaria, reforzar la organización y experimentar nuevas formas de autogobierno. Este proceso creó un sustrato social clave para el EZLN: comunidades con memoria de esclavitud, pero ahora con autonomía territorial incipiente.

En este contexto emergió la labor pastoral de la Diócesis de San Cristóbal bajo el liderazgo de Samuel Ruiz García. Influida por la Teología de la Liberación, la iglesia se distanció del asistencialismo y promovió una pastoral indígena que impulsó la organización desde abajo. La formación bíblica y política enseñó a los pueblos a nombrar la injusticia, denunciarla y luchar contra ella. La palabra se convirtió en herramienta de resistencia. La dignidad, en fundamento político. La fe dejó de ser consuelo para convertirse en praxis liberadora.

Esta organización se concretó de manera decisiva en el Congreso Indígena de 1974, que reunió a comunidades de distintas regiones, permitiendo que los pueblos se reconocieran entre sí como sujetos políticos, superando el aislamiento impuesto por el caciquismo y la servidumbre finquera. Las demandas ahí expresadas —tierra, salud, educación, justicia y respeto a la organización comunitaria— serían, posteriormente, los ejes reivindicativos del EZLN. El congreso no sólo formuló exigencias, sino que creó un “nosotros” indígena con conciencia histórica y horizonte político común.

Paralelamente, organizaciones socialistas como Unión del Pueblo, Política Popular y las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) llegaron a Chiapas. Estas últimas, particularmente, fueron articulando la formación política y militar que daría origen al EZLN.⁶⁵ Sin embargo, su expansión no fue homogénea: se vio afectada por las tensiones entre las órdenes religiosas. Los jesuitas limitaron la influencia de grupos guerrilleros porque consideraban que éstos imponían estructuras ajenas y amenazaban el liderazgo pastoral y la autonomía local. En cambio, los dominicos permitieron que las organizaciones socialistas se integraran a los procesos de organización indígena. Esta diferencia institucional explica el impacto territorial desigual del zapatismo en sus primeros años.

El EZLN emergió no como una guerrilla externa que adoctrinó a los indígenas, sino como el resultado de la convergencia entre comunidades con memoria de servidumbre, experiencia de autonomía territorial en la selva, formación teológica crítica, articulación organizativa y vinculación estratégica con corrientes socialistas. El zapatismo es, entonces, la síntesis de múltiples resistencias históricas que se encontraron en la selva: la lucha contra el finquero, contra el cacique, contra el estado y contra la lógica del despojo capitalista.

La gestación del EZLN no puede explicarse como una irrupción armada impuesta desde fuera, sino como el resultado de la convergencia histórica entre la formación política comunitaria impulsada por la iglesia, la organización indígena autónoma y la articulación estratégica con movimientos socialistas. En este cruce —no exento de tensiones, negociaciones y disputas por el liderazgo ideológico— se fue forjando un movimiento político indígena que, en 1994, se

⁶⁵ Cfr. Hernández Millán, Abelardo, comunicación personal, 2007.

presentaría no sólo como guerrilla, sino como un proyecto civilizatorio alternativo: una lucha por la vida digna y la autonomía.

Desde esta perspectiva, el EZLN no fue sólo un movimiento armado, sino el nacimiento de una propuesta civilizatoria alternativa construida desde los pueblos indígenas: un proyecto de autonomía, dignidad y vida en común, gestado no en la violencia sino en la comunidad. Un proyecto que nace de la tierra recuperada, del tiempo de la servidumbre recordado y del futuro colectivamente imaginado.

4.1.1.1. El peonazgo acasillado: servidumbre, memoria y resistencia.

El peonazgo acasillado en Chiapas no fue únicamente una forma de explotación económica; fue un régimen ontológico que redujo la existencia indígena a la condición de propiedad. Hasta finales del siglo XX, la tierra —ranchos y fincas— permaneció en manos de mestizos y criollos, quienes organizaban la vida social a partir de una relación señorial en la que comunidades enteras trabajaban como peones agrícolas. En ese régimen, el indígena no era un ciudadano ni un trabajador libre: era parte del inventario de la finca. Hernández⁶⁶ narra que los peones “eran tratados peor que animales, debido a que no tenían actas de nacimiento, ni servicios educativos o de salud; las mujeres eran vejadas indiscriminadamente... eran marcados con hierro ardiente como las vacas o los caballos; ...hasta 1994 el salario de la jornada diaria en las fincas era de siete pesos diarios”. La violencia no era solo física, sino ontológica: se intentaba anular la condición humana para convertirla en pura fuerza útil.

Este mundo marcado por la servidumbre configuró una realidad en la que la vida en las fincas era la única ley conocida. Montagú⁶⁷ observa que “el registro de los recién nacidos, cuando se hacía, era el único acto gubernamental que se daba en la vida del indígena común de las fincas”. El Estado era una sombra distante, y la autoridad verdadera era el patrón. Algunos intérpretes han romantizado esta relación describiéndola como lealtad⁶⁸, pero esa aparente devoción era únicamente el disfraz de un vínculo de miedo, resentimiento y odio acumulado. No había protección paternalista, sino administración feudal de los cuerpos, los recursos y las humillaciones. Las guardias blancas —paramilitares indígenas al servicio del finquero— aseguraban que la obediencia fuera la forma más rentable de sobrevivir.

⁶⁶ Cfr. Hernández, Jerónimo, jesuita de la misión de Arena, Chiapas, entrevista, 1994.

⁶⁷ Cfr. Montagú, Roberta, “autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales” en Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas, Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers editores, 1970, p. 347.

⁶⁸ Cfr. Legorreta Díaz, María del Carmen, Religión, política y guerrilla en las cañadas de la Selva Lacandona, México, cal y arena, 1998.

La servidumbre produjo también una fractura en la identidad. El patrón era nombrado ajualil, “señor”, dueño de la vida y la muerte; pero a dios se le llama c’ajual, “mi señor”, el que no se posee. La diferencia semántica revela una diferencia ética. El ajualil quiere imponer un dominio absoluto, mientras que el c’ajual es aquello que no puede apropiarse. Así, el indígena sabía distinguir entre lo que puede obedecerse por miedo y lo que merece respeto. Bajo la violencia del finquero surgieron también figuras de resistencia: el indio ladino que desea parecerse al caxlan (mestizo), y el indio inconforme y rebelde, que rechaza el dominio y enaltece la autonomía. La servidumbre no destruyó del todo la dignidad; la radicalizó. Allí donde se pretendió producir dóciles, surgieron rebeldes.

El acasillamiento generó un doble efecto: la ignorancia forzada y la memoria del daño. Las fincas aislaban física y culturalmente, impidiendo que los indígenas se pensaran como parte de una comunidad nacional o intercomunitaria. Ese aislamiento permitió conservar ciertas tradiciones, pero también profundizó la dependencia absoluta del patrón. Algunos permanecieron en las fincas por preferencia, pero muchos fueron obligados bajo amenaza de guardias blancas que perseguían a quienes intentaban escapar ⁶⁹. Así, la tradición no fue elección libre, sino supervivencia condicionada.

Este orden, sostenido durante siglos por la geografía selvática, dio lugar a cacicazgos que actuaban con independencia del estado y, a veces, por encima de él. Cuando la presión social por la tierra se intensificó, el conflicto se desbordó. En 1974 estallaron sublevaciones por despojos ancestrales en San Andrés Larráinzar y Venustiano Carranza, reprimidas por el ejército y por los caciques con apoyo paramilitar⁷⁰. Las guerras de castas habían sido recurrentes en la historia de Chiapas ⁷¹, pero esta vez la memoria indígena encontró un nuevo lenguaje político.

Durante el cardenismo, el reparto agrario permitió que algunos peones se convirtieran en ejidatarios y comuneros. El gesto fue emancipador, aunque insuficiente, efímero, exageradamente insuficiente, porque la tierra no se acompañó de justicia social ni de libertad estructural. La semilla de la autonomía había sido sembrada, pero la servidumbre aún respiraba en las montañas.

La historia del peonazgo acasillado no explica únicamente el pasado de Chiapas, sino la necesidad del levantamiento zapatista. El EZLN no nació de una ideología importada, sino de siglos de violencia acumulada, de lenguajes soterrados de resistencia, de la dignidad que

⁶⁹ Cfr. Montagú, op.cit.

⁷⁰ Cfr. Leyva Solano, Xóchitl y Ascencio Franco, Gabriel, Lacandonia al filo del agua, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

⁷¹ Cfr. Florescano, E., Etnia, estado y nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México, Nuevo Siglo, 1997.

sobrevivió bajo el hierro ardiente del patrón. La revolución no fue un estallido; fue la memoria que se negó a seguir arrodillada.

4.1.1.2. Migrar para existir. Intersubjetividades en la colonización indígena de la Selva Lacandona.

La migración indígena hacia la Selva Lacandona no puede comprenderse sólo como un desplazamiento territorial. Fue, ante todo, una decisión ontológica: un acto de afirmación de la existencia frente a la negación histórica. Al abandonar las fincas del régimen cuasifeudal — marcadas por el peonazgo acasillado, la servidumbre y el vasallaje— los pueblos indígenas no se movieron sólo para habitar otro espacio, sino para transformar la relación consigo mismos y con el mundo. Ese movimiento fue una ruptura de la intersubjetividad impuesta por el patrón, en cuya mirada el indígena sólo existía en tanto fuerza de trabajo. Migrar fue, entonces, reapropiarse de la capacidad de decir “nosotros”.

Los años cincuenta del siglo XX marcaron el inicio de esta transformación. La colonización campesina de Ocosingo y otras regiones lacandonas surgió como búsqueda de tierras para sobrevivir, pero también para reconfigurar la identidad colectiva. “El motivo fundamental de las migraciones fue la necesidad de dejar de depender del vasallaje y el acasillamiento, buscando tierras para trabajarlas y alimentar a sus familias de forma autosuficiente” ⁷². Así, el éxodo campesino no fue huida, sino creación de mundo: pasar de ser siervos de un amo a ser sujetos con milpa, territorio y memoria propia.

Este proceso fue protagonizado por mayas tseltales, tsotsiles, tojolabales, ch’oles y zoques que, al moverse, reconstruyeron la geografía simbólica del sureste mexicano. Llegaron también indígenas provenientes de Puebla, Veracruz y Oaxaca, renombrando sus nuevas comunidades: Nueva Morelia, por ejemplo, no es sólo un topónimo, sino un testimonio ontológico de procedencias que no quisieron morir. Cada nombre inscrito en la selva fue una negación del silencio impuesto por el finquero.

La migración no fue únicamente una emancipación desde abajo; fue también un empujón desde arriba. La transformación económica de las fincas, que se reconvirtieron hacia la ganadería especializada, provocó que los indígenas ya no fueran necesarios como mano de obra. “Fue entonces cuando comenzó un proceso de expulsión de los indígenas de las fincas,

⁷² Leyva, op. Cit. 1996, p. 40-45.

debido a que ya no era necesaria tanta mano de obra”⁷³. La libertad, paradójicamente, fue facilitada por el despojo. El interés ganadero —beneficiado por el modelo de sustitución de importaciones— expulsó a quienes alguna vez había esclavizado.

El estado, desde su racionalidad modernizadora, encontró utilidad política en dejar que los pueblos se internaran en la selva. Dejar migrar era evitar la reforma agraria efectiva sobre las tierras de los finqueros. “El gobierno federal vio con buenos ojos la migración indígena hacia la Selva Lacandona, pues significaba una válvula de escape a las demandas indígenas sobre tenencia de la tierra”⁷⁴. La colonización se transformó así en un terreno intersubjetivo conflictivo: los pueblos buscaban autonomía, mientras el estado buscaba gobernabilidad.

En 1965, el reparto agrario ofreció la expectativa de una legalización de la vida conquistada con el machete y la milpa: “se dotará con 634 hectáreas a los primeros pobladores [...] con terrenos que se tomarían integralmente de la propiedad de la nación”⁷⁵. Pero la ley, en su supuesta objetividad, pronto mostraría su carácter instrumental. En 1972, un nuevo decreto otorgó 614,321 hectáreas a sólo 66 familias lacandonas, invisibilizando la presencia de miles de campesinos que ya habitaban y cultivaban la selva. “A cada jefe de familia lacandón le correspondieron 9,037 hectáreas”⁷⁶. La legalidad, entonces, se convirtió en violencia.

El estado invocó el derecho ancestral de los lacandones mientras firmaba negocios forestales: “Nafinsa firmó un contrato [...] por el cual los lacandones prometían entregar 35 mil metros cúbicos de madera al año [...] por un plazo de diez años”⁷⁷. La selva no era reconocida como territorio vivido sino como mercancía. La intersubjetividad dominante no era comunitaria, sino extractivista: la selva se pensaba no como hogar, sino como banco.

Cuando en 1978 Montes Azules fue convertida en Reserva Integral de la Biosfera, se invocó la protección de la naturaleza para expulsar a quienes la habían preservado con su milpa. El decreto ambiental pisó los decretos agrarios previos, mostrando la subordinación de la vida al capital verde. “Comunidades como Pichucalco habían sido afectadas por los tres decretos”⁷⁸. Era el mismo patrón: un poder que decide quién cuenta como humano y quién como estorbo ecológico.

⁷³ García de León, Antonio, Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia, México, ediciones Era, 1989, p. 168.

⁷⁴ Tello Díaz, Carlos, La rebelión de las cañadas, cal y arena, 1995, p. 45.

⁷⁵ DOF: 1965.

⁷⁶ DOF: 6 marzo 1972.

⁷⁷ Cfr. Morales Mochán, Miguel, líder tseltal de los colonos de la Reserva de la Biósfera de los Montes Azules, entrevista, 2010.

⁷⁸ DOF: 12 enero 1978.

La intersubjetividad entre globalistas y autonomistas se expresa aquí como choque entre dos modos de habitar. Para el estado y el mercado, la tierra es recurso y la selva es mercancía gestionable. Para los pueblos, la tierra es madre y la selva es memoria colectiva. Allí donde la institución ve propiedad, la comunidad ve parentesco. Esa diferencia abre no sólo conflicto material, sino una tensión filosófica entre dos nociones de lo humano: uno como dueño del mundo, otro como parte del mundo.

Migrar a la selva fue habitar un territorio, pero también descolonizar la condición existencial. Los peones acasillados reinventaron su ser a través de la tierra. De ese gesto nacería, décadas después, otra intersubjetividad insurgente: la de los pueblos autónomos zapatistas. El movimiento no comenzó en 1994, sino en cada paso hacia la selva, en cada milpa abierta en la espesura. Fue allí donde, sin ceremonias pero con un discurso, los pueblos rompieron la mirada que los cosificaba y construyeron, con vida y tierra, el derecho a existir.

4.1.1.3. Evangelizar la dignidad. La Diócesis de San Cristóbal y la gestación de una conciencia insurgente.

La historia de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas puede leerse como una transformación espiritual que tuvo profundas consecuencias políticas. No se trató únicamente de la llegada de un obispo comprometido con los pobres, sino del surgimiento de una nueva intersubjetividad entre Iglesia e indígenas, en la que la palabra sagrada dejó de ser consuelo para convertirse en herramienta de liberación. Samuel Ruíz García, nombrado obispo el 21 de enero de 1960, rompió con la formación conservadora de su juventud para abrazar la Teología de la Liberación, influido por el Concilio Vaticano II y Medellín; desde entonces asumió la tarea de promover “la liberación de los oprimidos”⁷⁹. La fe, antes sometida a la estructura del finquero y del patrón, comenzó a nombrar el sufrimiento indígena como injusticia y no como destino.

El cambio teológico no fue meramente doctrinal, sino antropológico. La Iglesia ya no buscó “dar como ayuda o caridad lo que ya se debe dar por razón o por justicia”, sino “suprimir las causas y no sólo los efectos de los males”⁸⁰. Este giro significó un desplazamiento radical de la noción misma de pobreza. Dejó de ser interpretada como castigo o resignación divina para ser entendida como producto histórico de estructuras de dominación. La caridad se transformó en denuncia, y la fe dejó de encubrir el sufrimiento para revelarlo.

⁷⁹ Moreno Mendoza, Rocío, el factor religioso en el surgimiento del conflicto armado en Chiapas, México, s/editorial, 1995, p. 154-156.

⁸⁰ Concha Malo, Miguel, Teología de la Liberación en Bobio, Norberto, Niccola Matelucci y Gianfranco Pasquino, Diccionario de Política, tomo 2, México, Siglo XXI, 1991, p.1558.

Esta nueva relación espiritual exigió una revalorización de las culturas indígenas. Ruíz comprendió que la emancipación no podía surgir desde el desprecio de la identidad, sino desde su dignificación. Por ello organizó la vida pastoral de acuerdo con la territorialidad étnica de los pueblos tseltales, tsotsiles, ch'oles y tojolabales⁸¹. La evangelización ya no buscaba uniformar, sino fortalecer la diferencia. En términos filosóficos, la espiritualidad desplazó el mandato colonizador para reconocer al indígena como sujeto capaz de autorrepresentarse.

En la Selva Lacandona, donde el estado estaba ausente, la iglesia se convirtió en autoridad y mediación. Pero no como poder vertical, sino como impulso organizativo. La escasez de sacerdotes obligó a que fueran los propios indígenas quienes asumieran el papel de catequistas y dirigentes comunitarios. La formación impartida por dominicos, jesuitas y maristas no generó subordinación sino agencia: “a falta de suficientes misioneros, se formaron catequistas elegidos por las propias comunidades” y estos fueron ratificando su liderazgo local. La palabra de Dios, enseñada y reinterpretada por los propios pueblos, dejó de ser narrativa impuesta para volverse expresión de identidad.

Uno de los elementos más decisivos fue la reinterpretación del Éxodo. La diócesis lo leyó como la historia de un pueblo oprimido que camina hacia la libertad, estableciendo una analogía directa entre la huida de Egipto y la migración indígena desde las fincas hacia la selva. Este relato bíblico reveló que la historia no estaba escrita contra ellos, sino a su favor. La Selva Lacandona comenzó entonces a significar la tierra prometida: la salida del peonazgo acasillado, de la servidumbre y de la humillación. El éxodo dejó de ser metáfora y se convirtió en experiencia histórica.

La evangelización rompió el fatalismo religioso que justificaba la explotación. “Esta forma de evangelización desplazó las justificaciones religiosas de la pobreza”, inaugurando “la construcción de una conciencia colectiva” que aspiraba a un orden social nuevo. La teología de la liberación no predicó la salvación futura, sino la dignidad presente. Decir “Dios quiere justicia” significó también decir “el patrón no la quiere”. El evangelio, entonces, se volvió un acto de resistencia.

La afirmación cultural también fue promovida desde el estudio. A partir de 1970, los agentes pastorales estudiaron antropología y enseñaron a los catequistas sobre la cultura maya, la conquista y sus consecuencias. De ese diálogo emergió un relato de identidad: los pueblos comenzaron a verse como portadores de una historia arrebatada. Estas formaciones reforzaron la percepción de que “antes de la conquista... vivían en una sociedad libre e

⁸¹ Cfr. Avilés Arriola, José, jesuita de la Misión de Bachajón, Chiapas, entrevista, 1993.

igualitaria”, y que eran “hombres esencialmente buenos” ⁸². Tal afirmación no es una tesis histórica, sino una afirmación ética: descolonizar la mirada sobre sí mismos.

La Iglesia fue también puente lingüístico y comunitario. Logró cohesionar pueblos diferentes haciendo del tseltal la lengua común, incluso por encima del español. Este hecho revela una profunda filosofía intercultural: si la liberación es colectiva, debe hablarse en el idioma que la comunidad reconozca como propio. La lengua dejó de ser instrumento del poder estatal para convertirse en herramienta de comunión.

Sin embargo, otros discursos religiosos también emergieron. Las iglesias protestantes, apoyadas por el gobierno, promovieron un mensaje contrario. Mientras la teología de la liberación afirmaba que era necesario “crear el reino de Dios en la tierra”, los protestantes sostenían que había que “buscar la salvación en el cielo” ⁸³. La disputa no era meramente doctrinal; era política: resignación contra dignidad, obediencia contra emancipación. El estado apoyó a quienes predicaban la pasividad para debilitar a quienes estaban construyendo autonomía.

El verdadero legado de la Diócesis de San Cristóbal no fue religioso sino filosófico. Enseñó a los pueblos a pensarse como sujetos de su propia historia. La fe dejó de ser aceptación del sufrimiento para convertirse en búsqueda activa de justicia. Sin pretenderlo inicialmente, la Iglesia ayudó a gestar una subjetividad insumisa. Allí donde antes había silencio, surgió palabra; donde había obediencia, comunidad; donde había finquero, catequista; donde había resignación, conciencia.

Ese aprendizaje no creó la rebelión, pero la hizo pensable. La liberación no comenzó en las armas, sino en la palabra compartida. En ese sentido, el movimiento indígena y el zapatismo nacieron antes de hacerse visibles, no en las montañas sino en los talleres bíblicos, en los rezos que se convirtieron en análisis social, en los catequistas que se volvieron dirigentes y en los pueblos que, al narrarse a sí mismos, descubrieron que eran libres.

4.1.1.4. La palabra organizada: el Congreso Indígena de 1974.

El Primer Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas no puede entenderse como un mero acontecimiento político-administrativo promovido desde el estado mexicano; tampoco basta mirarlo como un “despertar” indígena inducido desde fuera por la Diócesis de

⁸² Cfr. Cruz, Alberto, jesuita de la Misión de Bachajón, Chiapas, entrevista, 1993.

⁸³ Cfr. Ruíz García, Samuel, obispo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, entrevista, 1993.

San Cristóbal. Más bien, el Congreso representó un acto filosófico de la palabra hecha acción colectiva, una irrupción del sujeto históricamente silenciado que, al hablar, ya no sólo denuncia, sino que se descubre como sujeto de transformación. Ese descubrimiento —esa conciencia— no surgió únicamente de una voluntad individual o institucional, sino de una profunda dialéctica entre dominación y resistencia, entre estado, iglesia e indígena, que abrió un horizonte nuevo e inesperado.

El proyecto inicial del presidente Luis Echeverría y del gobernador Manuel Velasco Suárez era claro: “movilizar a los indígenas chiapanecos a fin de sumarlos al modelo político y económico del estado mexicano”, con el propósito de “integrarlos a la nación mexicana desintegrando su resistencia milenaria”⁸⁴. La idea de integración respondía a la necesidad de legitimidad del estado, de “una buena apertura democrática... útil y necesaria en Chiapas, un estado rico con una población muy pobre”⁸⁵. Se trataba de incorporar lo que el sistema no podía aceptar como diferente: la alteridad indígena. Filosóficamente, el estado concebía al indígena no como un sujeto, sino como materia disponible para su proyecto de modernización: aquello que debe ser “incluido” solo bajo la condición de dejar de ser lo que es.

Sin embargo, lo que emerge a partir de este intento no es la integración subordinada esperada, sino el surgimiento de una conciencia organizada. El estado buscaba evitar que Chiapas “se convirtiera en terreno de cultivo para los movimientos guerrilleros”⁸⁶. Paradójicamente, al convocar al Congreso, abre el espacio para que esa conciencia florezca. Para lograr su objetivo, el gobierno delegó la organización en la Diócesis, creyendo que su influencia religiosa sería instrumento dócil y funcional. No obstante, la historia demuestra que la iglesia —en la figura de la Diócesis de San Cristóbal— no asumió un papel de mediación pasiva. Samuel Ruiz aceptó la tarea “a condición de que los indígenas pudieran expresarse libremente y que se hiciera a un lado la pretensión de convertirlo en un evento meramente folklórico”⁸⁷. El acto de hablar —de poder hablar— se volvió entonces el principio filosófico de ruptura.

El clero no pretendía inicialmente levantar un movimiento político indígena. Su intención era pastoral y comunitaria: “despertar conciencias y establecer algunos proyectos de desarrollo comunitario, nunca imaginó la respuesta y la organización posterior... que rebasarían todas sus expectativas”⁸⁸. La Diócesis, a través de miles de catequistas y promotores, había generado un proceso de diálogo profundo con las comunidades, teniendo como base el acercamiento a “comprender el origen de su problemática y asesorarlas en la solución de ésta” mediante el

⁸⁴ Cfr. Morales, Mardonio, Cuadernos de la Selva, compilado por Federico Anaya Gallardo, inédito, 2000.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Cfr. Legorreta, Op.cit. 1998, p. 22.

plan Ach Lecubtesel ⁸⁹. Fue ahí donde la filosofía de la liberación encontró territorio y sentido: la conciencia sólo puede liberarse cuando se reconoce como productora de su propia palabra.

Ese despertar no fue espontáneo: se cuidó el lenguaje, se prepararon “traductores a quienes se les proporcionó información sobre el materialismo histórico” para que el análisis de la realidad pudiera “exponerse en su propia lengua” ⁹⁰. El pensamiento crítico no fue importado: fue traducido. Sólo cuando una comunidad piensa en su lenguaje, lo político deja de ser teoría externa y se vuelve experiencia. Traducir categorías marxistas a tsotsil, tseltal, ch’ol o tojolabal fue más que un ejercicio lingüístico: fue un acto ontológico. Un pueblo no se transforma por lo que se le dice, sino por lo que logra decir de sí mismo.

Así, el Congreso articuló cuatro temas fundamentales —tierra, salud, educación y comercio— desde las necesidades colectivas y no desde programas institucionales. El resultado fue contundente: “demandaron terrenos para los indígenas... exigieron vacunación... denunciaron el analfabetismo... exigieron que acabara la explotación del indígena” ⁹¹. Lo esencial no fue la lista de peticiones, sino que la demanda ya no era individual, aislada, clientelar, sino colectiva, estructural, histórica.

El fracaso inmediato del Congreso constituye su triunfo más profundo. No lograron una comisión de seguimiento, no hubo respuesta gubernamental alguna, “no fue posible solucionar ninguno de sus problemas en el corto plazo” ⁹². No obstante, este vacío dejó al descubierto una verdad: la lucha no podía ser depositada en instituciones externas. Los asesores de Unión del Pueblo lo comprendieron. Para ellos, la problemática llevaba necesariamente a “luchar por la toma del poder político y acabar con la explotación del hombre por el hombre” ⁹³. Sin embargo, la verdadera revolución no estaba en la doctrina, sino en la organización que los propios pueblos asumieron como estrategia de sobrevivencia y dignidad.

De ese aparente fracaso surgió la posibilidad de crear nuevas formas de organización autónoma: “Uniones de Ejidos... que incluirían cooperación productiva, solidaridad social y cohesión política” ⁹⁴. La comunidad dejó de ser receptora y se convirtió en sujeto de su propio destino. Lo que Marion sintetizó filosóficamente fue real: “la única solución viable a su

⁸⁹ Cfr. Morales, Mardonio, jesuita de la Misión de Bachajón, Chiapas, entrevista, 1993.

⁹⁰ Cfr. Morales, op. cit., 2000.

⁹¹ Cfr. García, op. cit., 1989.

⁹² Morales Bermudez, Jesús, “el congreso indígena de Chiapas: un testimonio” en Anuario 1991, México, Instituto Chiapaneco de cultura, 1992, p. 242.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Legorreta, op. Cit., 1998.

problemática consistía en organizarse de forma amplia”⁹⁵ (Marion, 1987: 65). El Congreso, entonces, no dio respuestas: dio identidad política. Y la identidad, cuando se reconoce como fuerza histórica, deja de ser costumbre para convertirse en proyecto.

Los tseltales lo comprendieron profundamente: la identidad étnica es un poderoso recurso de organización sociopolítica. No identidad folklórica, como pretendía el estado; no identidad decorativa, sino identidad crítica. La identidad como filosofía de la resistencia.

El Congreso Indígena de 1974 no fue un gesto benevolente del poder; fue el momento en que la palabra indígena se organizó contra ese poder. Fue el lugar donde un “nosotros” aprendió a nombrarse políticamente. La autonomía, visible hasta décadas después en los movimientos indígenas de Chiapas, no nace de las armas ni de las ideologías importadas: nace del acto radical de hablar, traducir, pensar y organizarse desde sí mismos. Su filosofía no está escrita en tratados, sino en la asamblea. Su verdad no es doctrinal, sino comunitaria. Su lucha no fue integrar al indígena al estado, sino integrar la dignidad a la historia.

4.1.1.5. Las organizaciones socialistas y la gestación del EZLN.

La gestación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no puede comprenderse si se ignora el entrecruzamiento histórico entre las luchas indígenas y la influencia de organizaciones socialistas que buscaron orientarlas. Más allá de una coincidencia estratégica, este encuentro representa un conflicto filosófico entre dos visiones de la emancipación: por un lado, las teorías universales de la revolución, que conciben a la clase trabajadora como el sujeto histórico fundamental; por el otro, la lucha por la autonomía indígena, cuyo sentido no nace de una abstracción ideológica, sino de la experiencia colectiva de siglos de dominación territorial, cultural y espiritual. Esta tensión plantea una pregunta fundamental: ¿puede la emancipación provenir de una teoría externa o sólo puede ser genuina si surge de la propia historicidad del pueblo que la vive?

En este horizonte se inscribe la llegada de Unión del Pueblo, organización surgida tras el movimiento estudiantil de 1968, cuyo objetivo era “desarrollar las luchas que surjan del pueblo e ir propiciando la madurez política de las grandes masas mediante la propaganda y la agitación para que las luchas de la clase trabajadora cada vez sean más decididas contra el enemigo... y finalmente en insurrección armada”⁹⁶. Desde una perspectiva marxista clásica, la liberación se proyectaba en fases teóricas hacia un horizonte revolucionario definido de

⁹⁵ Marion, Marie-Odile, “Una democracia a la defensiva”, en Revista Mexicana de Sociología, 1987, p. 65.

⁹⁶ Manifiesto de Unión del Pueblo, México, 1972.

antemano. Sin embargo, situar este modelo en las comunidades de Chiapas no significaba simplemente adoptar una estrategia: suponía intervenir en una subjetividad colectiva ancestral, organizada no en torno a la noción de clase, sino a la comunalidad.

Lo que ocurrió en Chiapas fue una transformación mutua. No se trató de una simple penetración ideológica, sino de un proceso en el que las propias organizaciones socialistas se vieron confrontadas con una realidad distinta a la que sus categorías intentaban explicar. Las divisiones internas de Unión del Pueblo —entre quienes pensaban que había que formar políticamente al pueblo y quienes exigían hostigar de inmediato al adversario— reflejaban una pugna entre teoría y praxis, entre historicidad impuesta y experiencia vivida. Tal tensión los llevó a una escisión en la que la fracción “menos radical” apostó por construir bases desde la periferia al centro, “desde el campo a las ciudades”, influenciada por el maoísmo⁹⁷ (Legorreta, 1998: 60). Pero incluso esa estrategia se transformó al encontrarse con la ontología política indígena.

Lo decisivo no fue la doctrina, sino la estructura organizativa que se asentó en las Cañadas: la Unión de Ejidos Qu’iptic ta Lecubtesel, cuyo principio no fue la vanguardia ilustrada, sino el consenso comunitario. Su documento interno expresa un sentido profundamente filosófico y ético del poder: “...tsoblej sna’el, c’asesel lequil c’op: que los dirigentes recojan las ideas de los campesinos [...] que las expliquen para que sean entendidas y las sientan suyas...”⁹⁸. Más que un programa revolucionario, se trataba de una concepción política de la palabra, en la que quien guía no dirige, sino que es responsable de cuidar la palabra del pueblo. Se trata de una concepción dialógica del poder, en el sentido más profundo de la intersubjetividad: el líder solo existe como reflejo de la comunidad.

Así, mientras los asesores pretendían “liberar” a los campesinos de la explotación capitalista, el propio proceso revelaba que la categoría central no era la liberación individual sino el fortalecimiento del tejido comunitario. La organización no era un medio para la revolución: era ya la experiencia de la autonomía. De ahí que el éxito de Unión del Pueblo no radicara en su trabajo ideológico, sino en que “establecieron una relación sumamente cercana con las comunidades... la construcción de organizaciones indígenas, dirigidas por indígenas y en beneficio de los indígenas les permitió influir en las decisiones políticas”⁹⁹. La revolución dejaba de ser una promesa futura para convertirse en forma de vida, en estructura ética cotidiana.

Política Popular y su línea proletaria radicalizaron el discurso hacia la “guerra popular prolongada”, lo cual resultó intolerable para el obispo Samuel Ruiz, quien los expulsó en

⁹⁷ Legorreta, op. Cit., 1998, p. 60.

⁹⁸ La Organización, documento interno de la Qu’iptic ta Lecubtesel, 1975.

⁹⁹ Rodríguez, Carlos, líder socialista en Chiapas, entrevista, 1997.

1978¹⁰⁰. Esta expulsión no representa una simple pugna entre poder religioso y poder socialista: expresa el rechazo de una invasión ideológica que pretendía instrumentalizar la vida comunitaria para fines ajenos a su propia historicidad. Frente al intento de subordinar la autonomía a una estrategia militar, la diócesis —paradójicamente— se convirtió en defensora de una comunidad que no debía ser capturada ni por el capitalismo ni por el socialismo.

La radicalización posterior no surgió de la teoría, sino de la violencia estatal. El ascenso de Absalón Castellanos, “uno de los gobiernos más represivos en la historia del estado”, llevó a que las organizaciones campesinas consideraran “la posibilidad de las armas como vía para defender sus derechos”¹⁰¹. Aquí la filosofía política se invierte: la lucha armada no nace de la voluntad de hacer la revolución, sino de la necesidad de preservar la vida comunitaria. La violencia se convierte en ética defensiva, no en estrategia ofensiva.

Las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) llegarían entonces sin pretensión de adoctrinar sino de escuchar. A diferencia de los maoístas y la Línea Proletaria, no desindianizaron ni proletarizaron a las comunidades, sino que se convirtieron al socialismo indígena que emanaba de manera natural de la forma de organización socio-política propia de los pueblos indígenas. Esta conversión filosófica representa uno de los momentos más radicales de la historia política de México: la ideología se somete a la vida, la teoría deja de dirigir a la comunidad y aprende de ella. Es el giro epistemológico de la revolución.

Por ello, cuando el EZLN se constituye en 1983, no emerge como guerrilla externa ni como traducción rural de la lucha proletaria internacional: surge de la ontología política tseltal, tojolabal, ch’ol y tsotsil; de un modo de construir mundo en común. Como lo expresa un testimonio tseltal: “la iniciativa somos nosotros como organización indígena... el EZLN proviene de una lucha que hemos venido caminando desde hace muchos años como tseltales...”¹⁰². La revolución, así, deja de ser universal abstracta para ser filosofía situada.

En este sentido, la gestación del EZLN marca un parteaguas filosófico: la autonomía no es una resistencia folklórica al capitalismo ni una etapa antes de la conciencia de clase. Es una forma plena de la emancipación humana, una ontología política que no puede reducirse a la categoría de clase ni a la teoría del estado. La comunidad indígena no necesita devenir proletariado para entrar en la historia: ella es ya una forma histórica distinta de la libertad. Frente al socialismo que buscaba transformar al pueblo, surgió un pueblo que transformó al socialismo.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Tello, op. Cit., 1995, p. 85.

¹⁰² Cfr. Gómez López, Isabel, Ejido Avellanal, Ocosingo, entrevista, 2001.

4.1.2. Las inflexiones del zapatismo: autonomía, historicidad y transformación.

Pensar filosóficamente el zapatismo implica comprenderlo no como un movimiento armado, ni como un proyecto político acotado, sino como una forma de transformación histórica en la que el sujeto político se constituye a sí mismo en el acto de resistir, organizarse y redefinir su horizonte de lucha. Lejos de seguir un guion ideológico importado de la izquierda clásica, el EZLN emerge como el resultado de múltiples interacciones entre la autonomía indígena, las teologías de la liberación, el trabajo pastoral, las condiciones materiales de dominación territorial y un prolongado proceso de organización comunal. En esa trayectoria, el zapatismo no es solamente estrategia: es una filosofía práctica de la emancipación, una ontología política que se reinventa continuamente para permanecer.

En este apartado se presenta el análisis de los cuatro puntos de inflexión del zapatismo: inicialmente plantean el discurso de la guerra (1983-1994), y las tres inflexiones son, el discurso de la resistencia (1994-2001), el discurso de la autonomía (2001-2016), el discurso del común (2023 en adelante).

Entendemos la inflexión como una declinación de una idea, estrategia o propósito y su sustitución por otra idea, estrategia o propósito divergente pero complementario, como un punto de cambio en el que se desvía la estrategia por otro rumbo diferente del anterior, como una curvatura en un discurso que era continuo, como una bifurcación del sentido de la acción. Para nosotros, las inflexiones del zapatismo son puntos de cambio crítico en una espiral ascendente hacia la utopía, cambian las tácticas y se revisa el sentido de la acción, reestructuran su estrategia central y sus objetivos iniciales, es decir, cambian los contenidos del discurso y la acción de los zapatistas, pero a la vez los enriquecen, los mejoran; cambian las tácticas y se revisa la estrategia central, la cual permanece, enriquecida, nutrida, por las inflexiones zapatistas, que no representan el abandono de la lucha zapatista, sino su reconfiguración, el EZLN tiene la capacidad de recrearse y reconstruirse para permanecer.

Lo que este planteamiento revela filosóficamente es que la lucha zapatista nunca ha sido una línea recta hacia un objetivo predeterminado, sino una construcción histórica que reconoce la contingencia como condición de la emancipación. La inflexión no aparece como renuncia o derrota, sino como acto creador. Cada giro no es un retroceso, sino una reorganización del sentido, lo que convierte al zapatismo en una ética política capaz de asumir la incertidumbre y producir respuestas nuevas frente a formas cambiantes de dominación capitalista, militar y extractiva.

Desde esta perspectiva, la guerra —primera fase discursiva— no fue un fin, sino un medio transitorio para visibilizar la existencia histórica del sujeto indígena negado durante siglos. Su

abandono progresivo no representa pacificación, sino la elaboración de alternativas más profundas y complejas: la resistencia civil, la autonomía materializada en la creación de estructuras políticas propias, y finalmente, una otra política donde la soberanía no se discute en el estado, sino en el territorio, la asamblea, la comunidad y el acuerdo colectivo.

Este proceso se vuelve aún más inteligible cuando se analiza el impacto diferenciado en Chilón y Ocosingo. En Ocosingo, la adhesión temprana al zapatismo tiene un sentido ontológico asociado a la obtención y defensa de la tierra como posibilidad de vida digna. En Chilón, en cambio, la incorporación tardía no responde a la promesa de adquirir tierras, sino a la necesidad de protegerlas ante la amenaza estatal y el despojo extractivista. El zapatismo, así, no funciona como doctrina que convierte ideológicamente a los pueblos: emerge cuando las condiciones materiales y comunitarias lo demandan. Dicho de otro modo, el pueblo no se vuelve revolucionario por ideas, sino por defensa de la vida.

En ese sentido, la inflexión zapatista no se explica desde la retórica política, sino desde la fenomenología del territorio: lo que cambia no es sólo el discurso, sino la experiencia de habitar un espacio amenazado. La carretera, el cuartel, el megaproyecto, el despojo; cada uno constituye una forma de violencia ontológica sobre la comunidad, y cada forma genera una respuesta distinta, un nuevo “modo de ser” zapatista. La autonomía redefinida (2023 en adelante) no surge por evolución discursiva, sino por necesidad de proteger la tierra frente a una nueva ola extractiva global.

Aquí la filosofía se encuentra con la praxis: el EZLN no busca tomar el poder estatal, porque su utopía no está en el estado, sino en la construcción lenta, cotidiana y comunal de Otro Mundo. Los caracoles, los CRAREZ, ahora los GAL (Gobiernos Autónomos Locales), los gobiernos autónomos son ejercicios de existencia política, no de representación política. Allí no se pide libertad: se practica. No se exige democracia: se ejerce. Este es el verdadero núcleo filosófico de la autonomía zapatista: no es promesa, sino acontecimiento.

Por eso, más que hablar de inflexiones tácticas, es necesario entender que cada giro del zapatismo es una reconfiguración del sujeto colectivo. A través de la resistencia, la autonomía y el común, el “nosotros” zapatista se expande, se repliega, se reorganiza, pero nunca desaparece, porque su unidad no depende de un líder, un partido o una teoría, sino de la comunalidad como forma de vida. En lugar de centralizar el poder, lo distribuye; en lugar de avanzar linealmente, se curva, como el caracol: lento, espiral, irreductible.

Así, el zapatismo no es solamente un movimiento insurgente ni un referente de la izquierda latinoamericana. Es, ante todo, una filosofía de la permanencia transformadora. Cada inflexión es una respuesta creativa a la violencia histórica, y cada respuesta construye un mundo que

no depende del permiso del estado. El EZLN no pretende gobernar México: pretende que México deje de gobernar donde no debe. Su fuerza no es militar, sino ontológica: consiste en demostrar que la libertad no se negocia, se vive.

4.1.2.1. El discurso de la guerra: ontología de la insurgencia zapatista.

La guerra, para el zapatismo, no puede comprenderse únicamente como confrontación armada ni como técnica de violencia organizada. En el horizonte filosófico de la insurgencia, la guerra se convierte en acto fundante, en un gesto ontológico que visibiliza al sujeto colectivo negado durante siglos. El EZLN no empuña las armas como un fin, sino como un lenguaje de aparición, un modo de irrupción de aquello que no tenía derecho siquiera a ser escuchado. La guerra, en este sentido, no destruye: abre la posibilidad de que algo exista políticamente por primera vez. Hacer la guerra para alcanzar la paz no es, entonces, una contradicción moral, sino la lógica de un mundo donde la dignidad no se negocia, solo se defiende.

La confrontación armada que forma el núcleo del discurso zapatista traduce esta paradoja política: la violencia aparece como fuerza defensiva y, al mismo tiempo, como argumentación filosófica contra el orden hegemónico. Primero las comunidades tomaron las armas para frenar las agresiones de los grupos paramilitares al servicio de los finqueros —las guardias blancas—, luego organizaron el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1983), y finalmente, declararon la guerra al estado mexicano (1994). Se trataba de transmitir, por medio de las armas, un mensaje que no podía expresarse con la retórica institucional: la transformación que urgían no era de actores, partidos o políticas, sino de estructura, de paradigma, de cosmovisión. La guerra, así, se vuelve un argumento contra el mundo y contra la historia opresiva. Los zapatistas usaron las armas como recurso que argumenta un poder fáctico, un control de territorio, una actitud y una capacidad ofensiva y defensiva, las usaron, las usan y las usarán de ser necesario.

En esta clave, el zapatismo desafía la filosofía moderna del poder, porque ejerce autoridad mientras afirma no querer gobernar. Dice que no desea el poder estatal, pero sostiene un poder concreto, armado, territorial y efectivo. Lo paradójico no es una contradicción discursiva, sino un modo alterno de soberanía: una soberanía del común. Su legitimidad, no se funda en el uso de la fuerza, no en la lógica despótica, sino en la lógica defensiva de quien protege la vida comunal frente a la muerte impuesta por el estado, los finqueros y el capital. La estructura militar que sostiene esta soberanía subalterna es jerárquica, disciplinada, y constituye al EZLN como actor político-militar que no exige reconocimiento desde el estado, porque ya ejerce poder desde el territorio.

Por eso, las primeras palabras del discurso zapatista aparecen como declaración de guerra. No fue una metáfora, fue la instauración pública del sujeto histórico que la nación había silenciado. El estado respondió acusándolos de sedición; en ese gesto reveló el miedo de las élites: no temían las armas, sino la politización del pueblo indígena. La insurgencia no sólo combatía militarmente: hacía aparecer a la comunidad como sujeto. Ocosingo y Chilón, en este marco, se convirtieron en territorios en disputa interna, divididos entre gobiernistas, independientes y zapatistas. Esta lucha, lejos de fragmentar, funcionó como crisol: el conflicto era el precio de recuperar la historia.

En el presente, la guerra produce nuevas tensiones en los territorios zapatistas. La migración centroamericana que atraviesa y se asienta en comunidades tseltales modifica la composición política y demográfica de la región. Con el beneplácito del EZLN, estos grupos fundan comunidades en tierras en disputa —como Bolom Ajaw, en el ejido Agua Azul—, lo que el estado define como invasión, pero que la Comandancia interpreta como “recuperación de terrenos”. La guerra, así, continúa como proceso no necesariamente bélico, sino territorial y ontológico: se lucha por habitar el mundo, no sólo por defenderlo.

Este carácter irreductible aparece en el discurso militar zapatista. La Primera Declaración de la Selva Lacandona¹⁰³ advierte: “tendrán que aniquilarnos a todos, absolutamente a todos, para detenernos por la vía militar...”, y la consigna se vuelve más radical: “Ya basta de morir de muerte inútil, por eso mejor, morir para cambiar.” Aquí la muerte deja de ser pasividad y se transforma en acto político, en dignidad. La filosofía zapatista, en su fase militar, asumió la guerra como posibilidad de una muerte diferente: una muerte creadora, una muerte que funda comunidad. Esta ética del enfrentamiento no fue igualmente aceptada en Chilón, donde la neutralidad se volvió camino para evitar el derramamiento de sangre, mientras en Ocosingo la guerra se vivió como destino y como urgencia.

En el imaginario tseltal, la guerra sigue siendo temida. Genera sufrimiento, y las armas provocan miedo; sin embargo, el miedo no elimina la violencia estructural que soportaban las comunidades. En esta primera etapa, el zapatismo apostó por la guerra para detener la muerte cotidiana del peonazgo acasillado, para frenar el despojo de la tierra y el sometimiento paramilitar. Se trataba de oponer violencia a una violencia previa, estructural, normalizada por el estado y los finqueros. La confrontación armada, por tanto, no fue origen del conflicto: fue respuesta a un orden de muerte.

La paradoja se intensifica: la guerra zapatista fue repudiada. La sociedad civil de México aceptó las demandas, pero rechazó las armas. Como afirma la propia historia política del país, “la vía armada en México había sido cancelada desde la Postrevolución de 1917 en

¹⁰³ Primera Declaración de la Selva Lacandona, 1º de enero de 1994.

adelante”¹⁰⁴. Sin embargo, desde una perspectiva filosófica, lo decisivo no fue la aceptación moral del método, sino su consecuencia política: el EZLN logró su cometido. La guerra duró doce días, pero su impacto fue histórico. Con esos doce días de violencia, el zapatismo dejó de ser clandestino y se convirtió en actor nacional e internacional. La guerra fue breve, pero fue suficiente para que la palabra indígena dejara de ser susurro y se volviera fuerza.

Así, la guerra zapatista no es sólo una técnica de insurgencia; es una poética de la dignidad. La violencia aquí no destruye el mundo: anuncia la posibilidad de otro. Lo confronta, lo denuncia, lo interrumpe. Y al hacerlo, lo abre. Allí donde el estado quiso silencio, el EZLN eligió pólvora para que la palabra viviera. Allí donde quiso muerte, el EZLN hizo de la muerte una dignidad. Allí donde el poder exigía obediencia, el EZLN respondió con la guerra, no para gobernar, sino para existir.

4.1.2.2. El discurso de la resistencia como ontología política del zapatismo.

El discurso zapatista ha ido abandonando su origen militar sin renunciar a él, como quien deja de disparar pero conserva el arma como advertencia simbólica. Mientras las balas dejaron de hablar, la resistencia comenzó a escribir, a organizar, a cultivar territorios y lenguajes, y a tejer otras formas de lo político. De esta inflexión —de la guerra a la resistencia civil— emerge un proyecto filosófico que no es únicamente estrategia, sino una forma de existencia: una ontología política.

Desde 1994 hasta la primera década del siglo XXI, el EZLN construyó un entramado civil que expandió su lucha más allá de la confrontación armada. Se trata de un giro que no renuncia a la rebelión, sino que la traslada de los fusiles a la vida cotidiana. La resistencia política se materializa en instituciones propias, las Juntas de Buen Gobierno (1995), los Municipios Autónomos Rebeldes (2001/2003), y ahora los GAL (Gobierno Autónomo Local) que desobedecen al estado no negándolo desde la distancia, sino reemplazándolo en la práctica. Es una política que no se define contra el sistema únicamente en el discurso, sino que lo contradice produciendo su afuera. No es negación pasiva, es creación política.

A la par, la resistencia económica se vuelve una práctica emancipadora contra el peonazgo, los créditos especulativos y los salarios que condenan a los indígenas a la servidumbre. Talleres, cooperativas y colectivos de producción constituyen la base material de una vida digna. No es casual que se declaren abiertamente anticapitalistas: su economía solidaria no

¹⁰⁴ Cfr. Aguilar Casas, Elsa y Pablo Serrano Álvarez, Posrevolución y estabilidad. Cronología 1917-1967, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México, 2012.

es asistencial ni alternativa en sentido marginal, sino una propuesta civilizatoria. Resistir es producir de otra manera, y lo económico se vuelve así un territorio político.

La resistencia cultural, por su parte, excede la preservación de la identidad: no es un museo comunitario, sino una insurgencia simbólica. Metáforas, literaturas políticas, performances masivos, marchas silenciosas, boicots y actos poético-rebeldes forman parte de un repertorio que afirma la cultura como acción política. La cultura deja de ser un legado que se cuida y pasa a ser un arma que se despliega. Resistir es inventar relatos, y el lenguaje deviene territorio en disputa.

La resistencia como práctica creadora es la inflexión zapatista que no supone el abandono de la confrontación, sino su transformación. La violencia física —se afirma— fue repudiada unánimemente, pero no así la violencia económica, política, social, psicológica, cultural y simbólica ejercida por el sistema. Por ello, el EZLN decide ejercer la resistencia en esos mismos campos. Resistir no es simplemente oponerse, sino igualar la fuerza sistémica en su propio terreno, sin convertirse en su espejo violento.

Aquí resulta central la perspectiva foucaultiana. Según Foucault¹⁰⁵, el poder es relacional y existe sólo en la práctica de su ejercicio. En la misma medida en que se despliega una relación de poder, emerge la posibilidad de resistencia. “Tanto la resistencia como el poder no existen más que en acto”. La resistencia no es exterior al poder, no lo precede, no es su negación trascendental. Es “tan inventiva, tan móvil, tan productiva como [el poder]... debe organizarse, coagularse y distribuirse estratégicamente”¹⁰⁶.

De este modo, el zapatismo no “resiste para existir”, sino que existe resistiendo, haciendo de la resistencia una forma de vida civil, social y cultural. La resistencia deviene producción de mundo, no simple obstáculo al mundo vigente. Por ello, su horizonte altermundista —“otro mundo es posible, un mundo en el que quepan muchos mundos”— no es metáfora, sino método.

Sería un error suponer que la resistencia civil zapatista constituye una innovación contemporánea. El propio movimiento reconoce que su práctica se inserta en una temporalidad centenaria. No resisten porque están organizados: se organizan porque han resistido siempre. La resistencia no aparece como respuesta al neoliberalismo actual, sino como continuidad frente a tres fases hegemónicas sucesivas: colonización, estado-nación y

¹⁰⁵ Foucault, “verdad y poder. Diálogo con M. Fontana” en Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones, España, editorial Altaya, 1994, p.161.

¹⁰⁶ Foucault, op. Cit., 1994 p.162.

mercado global. Lo dice con claridad la voz tseltal: “la resistencia es parte de la dignidad del pueblo tseltal, del pueblo indígena”.

Por ello, la resistencia no se mide por la inmediatez de sus efectos, sino por la constancia de su duración. En palabras del testimonio citado: “no sé cuánto tiempo tome llegar al futuro, porque ya tiene más de 511 años que estamos en resistencia...”. Aquí la temporalidad se vuelve dispositivo político. Resistir es sobrevivir, pero también anticipar. Los siglos de resistencia indígena son siglos de espera activa, de construcción del porvenir. El futuro no es promesa esotérica ni utopía abstracta: es certeza cultural. No se sabe cuándo llegará, pero se sabe que llegará. El tiempo de la resistencia no es la urgencia, sino la paciencia.

El zapatismo proyecta la resistencia como dignidad que se organiza, no como rabia que ataca. Esta dignidad se expresa en la creación de instituciones civiles autónomas, en economías solidarias, en una cultura insurgente y en redes globales de solidaridad. La resistencia no es reacción, sino potencia. No nace de la carencia, sino de la decisión.

El futuro que persigue el zapatismo no es un destino, sino un acto permanente. Y la filosofía que se desprende de su práctica no se escribe en tratados, sino en territorios. Allí donde el poder intenta imponer homogeneidad, la resistencia inventa pluralidad. Allí donde el capital pretende reducir la vida a mercancía, la resistencia propone comunidad. Allí donde el estado exige obediencia, la resistencia crea autonomía.

Resistir —en el sentido zapatista— es afirmar que la vida vale más que la muerte, no sólo biológicamente, sino políticamente, culturalmente, colectivamente. La dignidad, entonces, no es un derecho: es una práctica. Y esa práctica se llama resistencia.

4.1.2.3. El discurso de la autonomía como poética del autogobierno.

El año 2001 representa la segunda gran inflexión del zapatismo: la autonomía deja de ser demanda dirigida al estado y se convierte en práctica dirigida por el pueblo. Si en la primera etapa los zapatistas resistieron, en esta segunda etapa deciden construir, justo ahí donde el gobierno mexicano incumplió los Acuerdos de San Andrés de 1996. La autonomía ya no será demanda ni súplica: será una forma de vivir. El viraje no implica renunciar a la lucha, sino transformarla en afirmación creativa. Construir autonomía es afirmar un mundo que no espera reconocimiento para existir.

Este giro no es una novedad ex nihilo. Lo afirma con claridad el propio movimiento: la autonomía no es invención política del EZLN, sino sabiduría ancestral indígena. Más que un proyecto moderno aprendido en manuales revolucionarios, es herencia milenaria de organización sociopolítica. Los guerrilleros no enseñaron autonomía a los pueblos; fueron los pueblos quienes enseñaron autonomía a los guerrilleros. Por ello, el zapatismo se pregunta desde la experiencia y no desde la teoría: ¿qué es la guerra sino política? Y responde abrevando de Arendt¹⁰⁷: la política es la continuación de la guerra por otros medios. Con ello comprendieron que si la guerra había sido el primer lenguaje de la dignidad, la política podía ser su gramática definitiva.

La autonomía más que discurso, es un modo de existencia. La autonomía, definida como autodeterminación y control pleno del territorio, recursos y vida colectiva, no es un concepto vacío, sino una práctica cotidiana. Autonomía significa que no se vive bajo la lógica de pedir permiso para existir. Por eso, desde 2003, con la formalización de los Caracoles y los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, la autonomía dejó de ser palabra y se volvió institución.

Tres sistemas evidencian esta arquitectura autonómica: educación propia, escuelas y universidad autónoma, donde el conocimiento no se recibe pasivamente, sino se produce colectivamente, vinculando lenguas, historia y cosmovisión indígena. Salud, centros de salud con medicina alopática y tradicional, donde curar es también preservar cultura. Gobierno colectivo, Juntas de Buen Gobierno que no mandan sobre el pueblo, sino mandan obedeciendo. Autoridad rotativa, consensual y obligatoria para todos los miembros de la comunidad.

La democracia zapatista es así una democracia participativa y consensual, no delegativa ni representativa en sentido liberal. La decisión no se privatiza en élites: se asamblea. El derecho no se impone verticalmente: se acuerda. Y la participación de las mujeres —con derechos políticos autónomos— subraya que la autonomía no es sólo territorial, es profundamente ética.

La horizontalidad como estrategia política es otra característica de su autonomía. La autonomía implica un vigoroso desafío: implementar un gobierno paralelo sin recurrir a la violencia, y sin caer en el mimetismo del estado que se combate. En Chilón y Ocosingo, la expansión de los caracoles demuestra que la autonomía no se decreta: se contagia. La autoridad recae en la Junta de Buen Gobierno y todos deben ocupar el cargo en algún momento. Nadie es gobernante permanente, porque nadie es superior. El poder no se posee: se ejerce con responsabilidad y luego se devuelve al pueblo.

¹⁰⁷ Cfr. Arendt, Hannah. ¿Qué es la política?, Barcelona, Paidós, 2000, p. 95.

El lema “... aquí el pueblo manda y el gobierno obedece...” no es metáfora pedagógica, sino principio ontológico. Habla de una concepción del poder radicalmente distinta: donde el poder no es sustancia, sino función temporal del bien común. Esta concepción desordena la lógica moderna del estado y del mercado, pues ambos suponen jerarquías, propiedad y competencia como bases de existencia. La autonomía, en cambio, constituye una ontología del cuidado colectivo.

La autonomía empodera porque permite elegir la vida. No sólo ofrece servicios, instituciones o derechos: ofrece opciones, y elegir es la condición primera de la libertad. Como expresa el pensamiento tseltal: “La autonomía es como un sueño, cochelil bahtic, hacernos responsables nosotros mismos, scuchinel te jnopeltic, vivir nuestros pensamientos, que vivas lo que piensas, lo que sueñas...”

La autonomía es, entonces, una ética del soñar responsablemente. No se trata de imaginar futuros abstractos, sino de construirlos mientras se sueñan. No es promesa burocrática ni reforma institucional. Es un modo de habitar el tiempo, la tierra y la educación. Por eso preguntan: ¿cómo sueñas la justicia? ¿cómo sueñas la educación? Y no como retórica, sino como demanda práctica. Soñar es decidir, decidir es construir, construir es resistir. De ahí que la injusticia no sea mera desigualdad económica, sino imposibilidad de elegir, imposición de un solo patrón de vida: milicia invasora, transnacionales en la selva, registro obligatorio para caminar en la propia comunidad, ausencia de oportunidades educativas.

La autonomía, así entendida, es condición de la libertad, porque la libertad no es ausencia de cadenas, sino capacidad de elección justa. La autonomía es el derecho a imaginar y hacer real un futuro que no humille ni empobrezca la vida.

El zapatismo no pide libertad: la ejerce. No exige democracia: la practica. No demanda justicia: la construye. La autonomía no es alternativa; es proyecto civilizatorio. Frente al estado que centraliza y al mercado que homogeneiza, el zapatismo produce mundo, produce opciones, produce futuro.

Autonomía significa, entonces, que el pueblo no sólo es sujeto político, sino sujeto ontológico. Y que gobernar no es administrar recursos, sino honrar sueños colectivos. Así, la autonomía zapatista no busca vencer al estado: busca trascenderlo. No quiere un lugar dentro del sistema: quiere un mundo donde quepan muchos mundos, donde la libertad sea elección digna y la justicia sea vida compartida. La autonomía no se proclama: se vive. Y vivirla —en zapatista— es vivir lo que se piensa, lo que se sueña y lo que se imagina como destino común.

4.1.2.4. El discurso del común: genealogía de una praxis¹⁰⁸.

En 2023 surgió un nuevo desafío para los zapatistas: el común. El concepto del común, tal como lo rescatan y defienden los zapatistas, no es meramente una práctica económica o social, sino una ontología alternativa, una forma radical de ser en el mundo. En su esencia, el común es una negación del individualismo que define la modernidad capitalista y una afirmación de la interdependencia como principio fundante de la existencia humana y comunitaria. Los zapatistas plantean el concepto del común como una filosofía de vida que desafía los paradigmas de la propiedad, el capitalismo y la subjetividad moderna, planteando una reconfiguración del ser desde la colectividad.

El concepto del común, resignifica el modelo autónomo de los zapatistas, es un pilar fundamental en la lucha contra la individualización y privatización impuestas por el capitalismo. No se trata sólo de una forma de organización económica, sino de una manera de concebir la vida, el trabajo y la relación con la tierra. La idea del común, desde una perspectiva filosófica, destaca su raigambre ancestral y su oposición a las lógicas de control y dominación estatales y capitalistas.

El subcomandante Moisés afirma que los zapatistas llevan once años reflexionando sobre el común, pero en realidad su genealogía se remonta a los sistemas de organización de los pueblos originarios: “El común lo nacieron nuestros antepasados, de ellos aprendimos que juntos tenemos fuerza para defenderse y organizarse”. Esta afirmación implica una concepción del tiempo y del saber en la que la memoria no es una carga del pasado, sino una fuerza activa en la construcción de alternativas al presente. Asimismo, esta declaración resalta la dimensión histórica y comunitaria del común como una forma de resistencia frente al avance del individualismo.

La filosofía zapatista, enraizada en la práctica comunitaria de los pueblos originarios, reconoce que la autonomía y la organización colectiva son esenciales para la supervivencia y la dignidad de los pueblos. Desde una perspectiva filosófica, este reconocimiento de la sabiduría ancestral como fundamento de la organización política rompe con la epistemología colonial que deslegitima otros modos de conocer y ser. El nosotros al que se refieren los zapatistas, es el nosotros compuesto por muchas minorías frente a lo cruel y lo inhumano del capitalismo.

¹⁰⁸ La fuente de este apartado es el Encuentro de Resistencias y Rebeldías convocado por el EZLN y celebrado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en diciembre de 2024.

El común, según el comandante David, es “trabajo comunitario, milpa en común, frijolar en común. Sin el concepto de propiedad. La tierra es santa, es madre, es fuente de vida, no es una propiedad. El común no es una propiedad, es pensar, vivir, trabajar en común”. Esta afirmación se contrapone radicalmente a la lógica capitalista, que transforma la tierra en mercancía y a los sujetos en propietarios individuales. Desde una perspectiva filosófica, esta visión se inscribe en una crítica al concepto de propiedad privada tal como fue formulado por la modernidad occidental, particularmente en pensadores como John Locke, quien justificó la apropiación privada de la tierra a través del trabajo individual. En contraste, la concepción zapatista del común rechaza esta apropiación, reivindicando una relación colectiva y sagrada con la naturaleza.

El capitalismo, a lo largo de su historia, ha buscado despojar a las comunidades de su organización tradicional y su autonomía, imponiendo estructuras de control y legislaciones que fragmentan el tejido comunitario. Como denuncia la Comandancia zapatista, “Las confederaciones campesinas son para controlar, la legislación igual, para controlar, para combatir el común. El capitalismo individualizó y privatizó para quitar de su corazón y de su mente la idea del común, el pensamiento común”. Aquí se pone en evidencia la dimensión ideológica del capitalismo, que no sólo opera sobre la economía, sino también sobre la subjetividad, buscando erradicar la posibilidad misma de una organización basada en la cooperación, la solidaridad y la reciprocidad.

Un ejemplo concreto de esta estrategia de desarticulación del común es el programa gubernamental “Sembrando Vida”, que, según los zapatistas, “despedazó sus tierras ejidales, pasaron de poseer 20 hectáreas a poseer 2 hectáreas”. Este tipo de políticas, aunque presentadas como medidas de apoyo al campo, en realidad fragmentan la propiedad colectiva y refuerzan la lógica del mercado, debilitando la organización comunitaria y facilitando la penetración del capital en territorios antes autónomos.

Desde una mirada filosófica, la lucha zapatista por el común puede entenderse como una reivindicación de la autonomía y la autodeterminación de los pueblos. Pensadores como Pierre Clastres ya habían señalado que las sociedades indígenas tradicionales no son sociedades sin estado, sino sociedades contra el estado, organizadas de manera que impiden la concentración del poder y mantienen formas de vida basadas en la reciprocidad y el apoyo mutuo. En este sentido, el común zapatista es una afirmación de la posibilidad de un mundo más allá del capitalismo, donde la vida y la tierra no sean mercancías, sino espacios de construcción colectiva.

La Comandancia zapatista expresa claramente una crítica implícita a la metafísica de la propiedad que estructura el capitalismo. John Locke, en su teoría del trabajo, justificó la apropiación privada de la tierra como una extensión del sujeto propietario. Los zapatistas, en

cambio, sostienen una ontología relacional en la que la tierra no es un objeto de apropiación, sino un sujeto sagrado con el que se establece un vínculo de reciprocidad. Esta visión desafía la distinción cartesiana entre sujeto y objeto, proponiendo una ontología del común que desestabiliza los fundamentos del pensamiento occidental moderno.

La imposición del capitalismo no se ha limitado a la expropiación material, sino también a la reconfiguración de la subjetividad. Como señala la Comandancia, “El capitalismo individualizó y privatizó para quitar de su corazón y de su mente la idea del común, el pensamiento común”. Aquí se observa una dimensión foucaultiana del poder, en la que no sólo se trata de estructuras de dominación externas, sino de una tecnología de subjetivación que introduce la lógica del mercado en el deseo y la identidad de los sujetos. La destrucción del común es, por lo tanto, una operación biopolítica que busca reformatear la manera en que los individuos conciben su existencia.

El mencionado programa “Sembrando Vida”, ejemplifica cómo el neoliberalismo se apropia del discurso ambientalista para fragmentar las estructuras colectivas. Al transformar tierras ejidales en pequeñas parcelas privadas, dismantela la autonomía comunitaria y refuerza el modelo extractivista. Esta es una estrategia de captura del común: convertir la colaboración en competencia, la organización en aislamiento, la autonomía en dependencia del estado.

Desde una perspectiva filosófica, la lucha zapatista por el común es una reafirmación de la posibilidad de otro mundo, un mundo donde el ser no esté atrapado en la relación de propiedad, sino liberado en el vínculo de la reciprocidad. Pensadores como Pierre Clastres han argumentado que las sociedades indígenas no son prepolíticas, sino que han desarrollado formas de organización que evitan la centralización del poder. En esta línea, el común zapatista es una forma de filosofía política que desafía la noción de estado y plantea una forma radical de autonomía.

El concepto del común defendido por los zapatistas no sólo es una estrategia de resistencia política y económica, sino también una filosofía de vida que desafía los fundamentos mismos del capitalismo. Frente a la privatización y el despojo, el común emerge como una alternativa que rescata la memoria de los pueblos y propone un horizonte de organización basado en la cooperación y la autonomía.

El concepto del común no sólo es una estrategia de resistencia material, sino una propuesta ontológica y epistemológica que confronta los cimientos del capitalismo y la modernidad. Su defensa implica no sólo la organización política, sino también una revolución del pensamiento y de la sensibilidad. En la genealogía del común está la posibilidad de un mundo donde la vida no sea una mercancía, sino una red de relaciones vivas y significativas. Es un horizonte de

posibilidad que desafía la historia escrita por el capital y abre la puerta a un futuro donde la tierra continúe siendo madre y no propiedad. La genealogía del común es, en última instancia, la genealogía de la resistencia, de la lucha por un mundo donde el nosotros, prevalezca sobre el yo, y donde la tierra siga siendo madre y no mercancía.

4.2. Principios y praxis de la autonomía zapatista.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), desde su levantamiento en 1994, ha promovido una serie de principios que han sido fundamentales para la comprensión de su filosofía política y su práctica revolucionaria.

El zapatismo tiene una base filosófica que emana de las tradiciones comunitarias de los pueblos originarios de Chiapas y no del marxismo o el anarquismo como algunos suponen. La filosofía zapatista contiene dos principios fundantes: la autonomía y el común o la no propiedad. Uno de los pilares del zapatismo es la defensa de la autonomía de los pueblos indígenas. En su concepción, la autonomía no es sólo un medio para resistir al estado, sino una forma de vida que se organiza desde abajo, sin depender de instituciones estatales o capitalistas¹⁰⁹. En la praxis el principio de la autonomía se expresa en la creación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, y el principio del común se expresa en la creación de los Gobiernos Autónomos Locales, donde las decisiones se toman colectivamente y los cargos son rotativos y revocables.

Tres de estos principios —"mandar obedeciendo", la democracia directa y la justicia comunitaria— constituyen el eje de su proyecto de autonomía y resistencia al capitalismo global. En este apartado, examinaremos el significado de estos conceptos desde una perspectiva que entrelaza la filosofía política con la praxis zapatista.

4.2.1. Principios filosóficos del zapatismo.

El zapatismo se opone a las formas tradicionales de representación política, donde unos pocos deciden por la mayoría. En cambio, propone un modelo de democracia directa y participativa, donde las decisiones se toman a través de asambleas comunitarias. Esta horizontalidad refleja una crítica al poder jerárquico, buscando evitar la reproducción de relaciones opresivas dentro de las estructuras revolucionarias mismas¹¹⁰.

¹⁰⁹ Cfr. Mora, M., *Kuxlejal Politics: Indigenous Autonomy, Race, and Decolonizing Research in Zapatista Communities*. University of Texas Press, 2017.

¹¹⁰ Cfr. Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta, 2005.

El concepto del "mandar obedeciendo" es el principio que subraya que los líderes deben estar al servicio de la comunidad, en lugar de imponer sus intereses personales. Los zapatistas rechazan la figura de un líder autoritario o mesiánico, planteando una crítica profunda a las formas tradicionales de liderazgo en la política y los movimientos sociales¹¹¹.

Lejos de ser una mera paradoja, este principio desafía las nociones tradicionales de poder y autoridad. A diferencia del ejercicio jerárquico y vertical del mando que caracteriza a la mayoría de las organizaciones políticas, "mandar obedeciendo" propone una forma de liderazgo que surge desde abajo y está orientada hacia las necesidades y deseos de la comunidad.

En términos filosóficos, este principio está estrechamente relacionado con las ideas de poder horizontal y reciprocidad política. Para el EZLN, los líderes no ejercen su poder desde una posición de dominación, sino desde una función de servicio. Como lo explica Holloway¹¹², "el poder es comprendido como una relación social, no como una estructura fija; el poder debe estar siempre subordinado a la voluntad de los colectivos que lo generan". En este sentido, "mandar obedeciendo" está en línea con las teorías del poder distribuido que sugieren que la autoridad legítima debe estar siempre sujeta a la supervisión y el consentimiento de quienes son gobernados¹¹³.

Esta concepción también refleja una crítica a las estructuras de poder tradicionales, que a menudo se consolidan en formas autoritarias. Al romper con estas estructuras, el EZLN propone una organización política más cercana a los principios de la anarquía filosófica, donde el poder se dispersa y fluye armónicamente en lugar de concentrarse en manos de una élite¹¹⁴. El liderazgo zapatista, en este marco, no es una posición de privilegio, sino de responsabilidad y servicio, lo que en última instancia contribuye a la creación de comunidades más equitativas y democráticas.

El segundo principio clave del zapatismo es su compromiso con la democracia directa. A diferencia de los sistemas democráticos representativos tradicionales, donde los ciudadanos eligen a sus representantes para que tomen decisiones en su nombre, el zapatismo adopta un modelo de democracia participativa. En este modelo, las decisiones políticas se toman colectivamente a través de asambleas comunitarias, donde cada miembro de la comunidad tiene voz y voto.

¹¹¹ Cfr. Marcos, S. Nuestro paso por el mundo: una pregunta, muchos caminos. Plaza y Janés, 2002.

¹¹² Cfr. Holloway, op. Cit., 2005.

¹¹³ Cfr. Santos, Boaventura de Sousa. La globalización del derecho. Bogotá: CLACSO, 2006.

¹¹⁴ Cfr. Graeber, D., Fragments of an Anarchist Anthropology, Prickly Paradigm Press, 2004.

Desde una perspectiva filosófica, este enfoque de la democracia está relacionado con las ideas de Rousseau¹¹⁵ y su concepción de la "voluntad general". Rousseau argumentaba que la verdadera libertad sólo puede encontrarse en un sistema donde los individuos participen directamente en la formación de las leyes que regulan sus vidas. En las comunidades zapatistas, este principio cobra vida en la práctica diaria, donde las asambleas comunitarias son los espacios privilegiados para la deliberación y toma de decisiones.

Además, la democracia directa zapatista no se limita a la participación política en momentos específicos, sino que es un proceso continuo que permea todos los aspectos de la vida comunitaria. Este enfoque contrasta con las democracias representativas capitalistas, que tienden a reducir la participación ciudadana a un mero acto de votación periódica¹¹⁶. En cambio, la democracia directa zapatista está orientada hacia la creación de un poder colectivo y cotidiano, donde la comunidad es la principal protagonista en la toma de decisiones.

John Holloway¹¹⁷ ha señalado que el zapatismo representa una forma radical de democracia porque desafía las categorías tradicionales de lo político, insistiendo en que la transformación social no puede ser delegada a una élite política, sino que debe ser el resultado de la acción colectiva y directa. En este sentido, el zapatismo nos invita a repensar la democracia como un proceso vivencial y participativo, en lugar de un sistema institucionalizado y burocrático.

El tercer principio fundamental del zapatismo es su concepción de la justicia comunitaria. A diferencia de los sistemas judiciales estatales, que a menudo están orientados hacia la aplicación punitiva de la ley, la justicia comunitaria zapatista se centra en la reparación del tejido social y la resolución de conflictos de manera inclusiva y equitativa. La justicia zapatista se basa en la premisa de que los conflictos deben resolverse dentro de la comunidad, con la participación de todas las partes implicadas y con un enfoque en la restauración de la armonía social.

Este enfoque puede ser comprendido en relación con las teorías contemporáneas de la justicia restaurativa, que privilegian la reparación del daño y la reconciliación sobre el castigo¹¹⁸. En lugar de imponer sanciones externas, las comunidades zapatistas buscan soluciones que promuevan la convivencia y el respeto mutuo, reconociendo las interrelaciones sociales como la base de la justicia. Esto se refleja en las prácticas de mediación comunitaria y los juicios colectivos que tenían lugar en los "Caracoles" y Juntas de Buen Gobierno.

¹¹⁵ Cfr. Rousseau, El contrato social, 1764.

¹¹⁶ Cfr. Mora, op. Cit., 2017.

¹¹⁷ Cfr. Holloway, J., Change the world without taking power: The meaning of revolution today. Pluto Press, 2002.

¹¹⁸ Cfr. Zehr, H., The Little Book of Restorative Justice. Good Books, 2002.

La justicia comunitaria zapatista también se puede analizar a través del prisma de las tradiciones indígenas, que han valorado históricamente la justicia como un proceso de reconstrucción del orden social, en lugar de una herramienta de control estatal. Este enfoque es coherente con la crítica del zapatismo al sistema judicial estatal, que, según ellos, ha servido históricamente para oprimir a los pueblos indígenas y perpetuar las desigualdades estructurales en México¹¹⁹.

Los principios de "mandar obedeciendo", democracia directa y justicia comunitaria no sólo son pilares fundamentales del zapatismo, sino que también representan una crítica filosófica y política profunda a las estructuras de poder tradicionales. A través de estos principios, el EZLN propone una forma alternativa de organización social y política basada en la horizontalidad, la participación directa y la justicia restaurativa. El análisis filosófico de estos principios revela su potencial emancipador, no sólo para las comunidades zapatistas, sino como modelo para la construcción de nuevas formas de vida democrática y justa.

4.2.2. Praxis del zapatismo: anclar el sueño a la tierra.

La praxis zapatista se caracteriza por la coherencia entre sus principios teóricos y sus acciones cotidianas. A través de la construcción de un poder autónomo, han mostrado que es posible llevar a la práctica un proyecto revolucionario basado en la horizontalidad, la democracia directa y la autogestión.

4.2.2.1. Autonomía educativa: aprendizajes colectivos y formación de sujetos críticos.

La autonomía educativa zapatista es una expresión de resistencia y construcción de un mundo alternativo, donde la educación no es un mecanismo de reproducción del poder, sino una herramienta de emancipación. A diferencia del modelo educativo hegemónico, basado en la transmisión vertical del conocimiento y en la formación de individuos funcionales al sistema capitalista, la educación autónoma zapatista se fundamenta en el aprendizaje colectivo y la formación de sujetos críticos, comprometidos con su comunidad y con la transformación social.

Desde una perspectiva filosófica, la autonomía educativa zapatista cuestiona la visión liberal del aprendizaje como un proceso individual y competitivo. En su lugar, propone un modelo en

¹¹⁹ Cfr. Baronnet, B., Autonomía zapatista: Espacios de vida y nuevos modos de aprendizaje. Universidad Nacional Autónoma de México. 2011.

el que el conocimiento se construye en comunidad, a través de la praxis y el diálogo, en un proceso similar al pensamiento de Paulo Freire¹²⁰, quien defendía la educación como un acto de liberación. En este sentido, el zapatismo no sólo busca dotar a las comunidades de herramientas para leer y escribir, sino también de la capacidad de leer el mundo y de cuestionar las estructuras que perpetúan la opresión.

Este enfoque educativo también se aparta de la visión ilustrada de la educación como una forma de civilizar o integrar a los pueblos indígenas a una cultura dominante. En lugar de imponer un conocimiento externo y ajeno a la realidad de las comunidades, la educación zapatista parte de sus propios saberes, lenguas y formas de organización. De este modo, se recupera la epistemología de los pueblos indígenas, reconociendo que la educación no es neutral, sino que debe responder a las necesidades y aspiraciones de quienes la construyen.

Además, la autonomía educativa zapatista no sólo busca la transmisión de conocimientos técnicos, sino que fomenta la formación de sujetos críticos, es decir, individuos capaces de analizar, interpretar y transformar su realidad. Esto se opone a la educación tradicional, que tiende a formar ciudadanos dóciles y obedientes. En la educación zapatista, el conocimiento es un acto de resistencia, un medio para fortalecer la lucha por la autonomía y la dignidad.

En este contexto, la educación zapatista no se concibe como un derecho otorgado por el estado, sino como un ejercicio de soberanía, donde las comunidades deciden qué, cómo y para qué se enseña. Esta visión se alinea con la filosofía de la autonomía planteada por autores como Cornelius Castoriadis¹²¹, quien entendía la autonomía como la capacidad de una colectividad para darse sus propias normas y cuestionarlas continuamente. Entre los zapatistas, la educación no es sólo un espacio de aprendizaje, sino un acto político, una construcción de lo común que desafía la lógica de dominación.

La autonomía educativa zapatista nos invita a repensar el papel de la educación en la sociedad contemporánea. En un mundo donde la enseñanza se mercantiliza y se convierte en un bien de consumo, los zapatistas nos recuerdan que la educación es, ante todo, un acto de liberación. Su propuesta no es sólo una alternativa pedagógica, sino un horizonte filosófico y político donde el conocimiento se convierte en una herramienta para la autodeterminación y la transformación radical del mundo.

Uno de los aspectos más significativos de la autonomía zapatista es su enfoque en la educación. El EZLN ha creado un sistema educativo propio, gestionado por las mismas

¹²⁰ Cfr. Freire, P., *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI Editores, 1970.

¹²¹ Cfr. Cornelius Castoriadis.

comunidades indígenas y diseñado para responder a sus necesidades culturales, históricas y sociales. Este sistema contrasta radicalmente con el sistema educativo estatal, que a menudo impone modelos de enseñanza eurocéntricos y alienantes.

La educación zapatista se basa en el principio de "aprender haciendo", donde la teoría y la práctica se entrelazan en un proceso continuo de formación. Según Baronnet (2011), "la educación autónoma zapatista es una herramienta clave para la preservación de la cultura y los valores comunitarios". Este modelo educativo no sólo enseña materias académicas tradicionales, sino que también incorpora saberes comunitarios, la historia de la resistencia indígena y los principios del zapatismo.

Filosóficamente, la educación autónoma zapatista puede analizarse a través del prisma de la pedagogía crítica, como la propuesta por Paulo Freire (1970). Al igual que Freire, los zapatistas consideran que la educación debe ser un proceso de liberación, no de domesticación. La educación zapatista fomenta la participación activa de los estudiantes en su propia formación, desafiando la relación jerárquica profesor-estudiante. En lugar de enseñar "desde arriba", la educación zapatista promueve una horizontalidad donde todos aprenden y enseñan al mismo tiempo, reforzando así los lazos comunitarios.

El sistema educativo zapatista se construye desde la comunidad, su objetivo es formar a las nuevas generaciones de zapatistas en la práctica de la autonomía y la resistencia para conservar su dignidad indígena. Se basa en la experiencia y no en un modelo pedagógico. Aunque su proyecto nos recuerda al modelo pedagógico de Paulo Freire (1970) cuyo sentido manifiesta ideas sobre: educar para la libertad; educar no es domesticar, sino fomentar la conciencia crítica de quien aprende para que pueda romper las cadenas que lo constriñen; alfabetizar para leer el mundo y transformarlo.

La escuela zapatista es anticapitalista y no se rige por las normas del mercado que expide títulos para intercambiar el conocimiento por dinero; el conocimiento que se adquiere en el proyecto educativo zapatista no es mercancía, puesto que nadie paga por aprender y nadie cobra por enseñar. Tampoco es un modelo institucional obligatorio, porque cada comunidad determina los contenidos curriculares para usar el conocimiento en beneficio de la propia comunidad. Es un proyecto que desarrolla la colectivización de la producción, impulsa cooperativas y el servicio comunitario. La educación zapatista aspira a que los jóvenes educados en su sistema sirvan a su comunidad, sean solidarios y que sus conocimientos no reproduzcan la jerarquización social, la meritocracia, ni la mentalidad competitiva. Tampoco es un sistema educativo burocrático ni homogeneizador. Sin embargo, consideramos que si es un aparato para la reproducción ideológica del proyecto revolucionario.

Se observa la inexistencia de unicidad institucional en el plan de estudios y en los métodos de enseñanza, que son establecidos por cada comunidad. La enseñanza busca un aprendizaje autónomo, creativo, activo y emancipador; en el cual importa más la dignidad de los educandos que la adquisición de títulos profesionales. Los criterios de evaluación, eficiencia y control de la productividad de la educación formal contemporánea no existen en su proyecto educativo. No es una educación para promover la competitividad y la productividad del individuo, por el contrario, es una propuesta construida desde la colectividad para emanciparse del pensamiento hegemónico, de la explotación, el despojo, la represión y la discriminación. Es un proyecto que reivindica la educación como un derecho primordial de los pueblos indígenas.

A treinta años del levantamiento armado, la educación representa una de las bases de la autonomía zapatista, en la medida en que los pueblos indígenas desempeñan prácticas que desafían a la política educativa del estado, al participar mediante cargos y asambleas en la construcción de las escuelas, la selección, la manutención y la formación de los educadores comunitarios. Los cambios en la organización autónoma de la educación buscan como consecuencia prácticas pedagógicas críticas y descolonizadoras en torno a los contenidos escolares, relacionados con el contexto socio-político y cultural. Si bien las demandas zapatistas se orientan a resignificar y apropiarse la escuela como espacio de afianzamiento de la identidad político-militar zapatista, al mismo tiempo los procesos de construcción educativa están basados en los recursos simbólicos y las identidades culturales indígenas que dan sentido al imaginario colectivo y las acciones del zapatismo.

En los primeros meses de 1994, la educación en Chiapas, si se puede llamar educación, es la peor del país. En primaria de cada 100 niños, 72 no terminaron el primer grado. Más de la mitad de las escuelas sólo ofrecían hasta el tercer grado, y la mitad de las escuelas sólo tenía un maestro para todos los grados que impartían.¹²² Según el informe elaborado por Castro y Pickard¹²³

“...el problema de la educación se agrava en regiones indígenas, donde 5 de cada 10 adultos no saben leer y escribir, mientras que en las comunidades mestizas la relación es de 2 analfabetas por cada 10 adultos... Chiapas se encuentra entre los estados que concentran la mitad de la población analfabeta del país, con 543 mil analfabetas, y entre las entidades donde casi el 50% de los adultos no ha concluido su primaria, con 717 mil personas en esta situación. El estado también se encuentra en los primeros puestos de reprobación y deserción escolar en primaria, de número de escuelas incompletas, y promedios más bajos de escolaridad...”.

¹²² Cfr. Aguirre Rojas, Carlos Antonio, Chiapas, América Latina y el sistema-mundo capitalista, en Chiapas en perspectiva histórica, 2002, p. 38.

¹²³ Cfr. Castro, Gustavo y Pickard, Miguel, Los derechos económicos y sociales en Chiapas: Salud y Educación. En <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=163>, 1999.

Teniendo en cuenta estos datos estadísticos, el analfabetismo aparece como un problema fundamental para el zapatismo en términos educativos, asimismo lo es el repudio indígena a las escuelas oficiales. En este sentido, el sistema educativo rebelde debe erradicar aquello que critica del sistema oficial: la falta de escuelas y maestros; poca atención a la problemática del analfabetismo; el maltrato a los niños; la falta de respeto para la cultura indígena, la madre tierra y las lenguas indígenas; y que la educación oficial funge como vehículo para la reproducción de la ideología de estado. Por lo tanto, la prioridad de los zapatistas es alfabetizar a sus militantes, crear escuelas, formar maestros, erradicar el maltrato a los niños, fomentar el respeto a la cultura indígena, la madre tierra y las lenguas indígenas, para ello propone una educación multilingüe e intercultural.

El lema de las escuelas zapatistas “Que haya una educación real y que sea para todos”, bajo el principio de formar al educando en la conciencia colectiva y con didácticas de aprendizaje grupales no directivas, es un ideal de aprender en libertad orientando a los niños y las niñas para que alcancen el conocimiento en un ambiente sin maltratos. Al egresar se les pide a los jóvenes que apoyen en las tareas de agroecología, en los centros de comercialización, o alfabetizando. El interés formativo de la escuela es servir al pueblo. La lectura y la escritura son consideradas la piedra angular de la educación autónoma. La hegemonía del castellano, no obstante, la educación multilingüe, refuerza la dominación y la colonización cultural. Si pretendemos caracterizar a la educación zapatista, es necesario vincularla a los postulados de Paulo Freire¹²⁴, quien en su libro *La pedagogía del oprimido*, plantea que la alfabetización es para conocer el mundo y nombrarlo desde la propia condición existencial, para que el alfabetizado aprenda a decir su propia palabra e intente transformar su condición de oprimido, subordinado, marginado; la educación debe ser el medio emancipador de cualquier tutela, dependencia o servidumbre.

La autonomía educativa se basa en principios democráticos y éticos vinculados a la cultura indígena y campesina, y al derecho consuetudinario, cuya normatividad se opone a la del estado, que considera a los sistemas educativos alternativos como ilegales, sin embargo, son legítimos, es decir, válidos, para los protagonistas que los construyen, consolidan y evalúan. Esta legitimidad se inscribe en el marco de la conflictividad que surge con los otros actores no zapatistas, debido a que las escuelas se vuelven espacios de disputa entre hermanos indígenas, y de lucha por la implementación de los derechos autónomos ante el “delito” de ejercerlos. El contexto de la construcción de la red de más de 500 escuelas autónomas, es de conflicto, como en el caso de la comunidad tseltal de San Marcos Avilés en el municipio de

¹²⁴ Cfr. Freire, op.cit.

Chilón, donde la creación de la escuela zapatista en 2010 suscitó hostigamientos y desplazamientos forzados.¹²⁵

En este contexto adverso y conflictivo, el sistema de educación autónoma zapatista funciona para un nivel básico: primaria y secundaria; con un ciclo de tres años para cada uno de ellos. En el año 2000 se puso en marcha la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista. En agosto de 2003, la primera generación de egresados coincidió con el nacimiento de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno. Tras algunas reuniones entre las Juntas y los centros educativos se acordó crear el Sistema Educativo Rebelde Autónomo Zapatista para la Liberación Nacional (SERAZ-LN). Los fundamentos de la educación estuvieron basados en la crítica a la educación oficial, con base en las experiencias previas de los pueblos. La estructura organizativa autónoma implica a la Junta de Buen Gobierno, la Comisión de Zona de Educación, la Comisión Municipal de Educación, delegados-promotores de educación, alumnos, y pueblo. En el nivel de educación primaria las áreas de conocimiento son: Lenguas, matemáticas, ciencias naturales, ciencias sociales, humanismo y producción.¹²⁶

En cada una de las comunidades zapatistas se establece una escuela autónoma, con el objetivo de formar en su población la conciencia para la autonomía, el autogobierno, la resistencia, el respeto a la diferencia, la igualdad de género, el cuidado de sus territorios, la independencia económica y la autosuficiencia alimentaria. Para los zapatistas, la escuela no es sinónimo de escolarización en el sentido de la escuela oficial. Entienden a las escuelas como espacios de resistencia y generación de proyectos educativos comunitarios alternativos al poder del estado. La asistencia a clases no es obligatoria, no hay pase de lista, ni calificaciones, los programas y métodos de estudio son discutidos entre alumnos y docentes, hay libertad de enseñanza, no hay aprobados ni reprobados, la enseñanza es libre y sin reglamentos, buscando formar personas autodidactas y autónomas, conviviendo en las aulas estudiantes de diferentes edades.

Para Torres¹²⁷, la escuela zapatista, que se aut nombra de educación verdadera, retoma los postulados de Freire sobre la liberación de los oprimidos, la naturaleza política de la enseñanza y su perspectiva de transformar las estructuras de poder. Es una educación para la praxis, con heterogeneidad lingüística y cultural, con una pedagogía crítica y radical. En consecuencia, la educación zapatista es de participación colectiva, reivindica el ser indígena, establece lazos de solidaridad y de responsabilidad compartida en sus pueblos. El currículo

¹²⁵ Cfr. Baronnet, La educación zapatista como base de la autonomía en el sureste mexicano, *Educacao e Realidade*, Porto Alegre, Brasil, v.40, n.3, p.705-723, jul-sept 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/2175-623645794>, 2015.

¹²⁶ Cfr. Arévalo, Ledesma, Pérez y García, La propuesta educativa en las comunidades zapatistas: autonomía y rebeldía, *Desidades*, núm 13, año 4, diciembre 2016.

¹²⁷ Cfr. Torres, La nueva educación zapatista: formación de una identidad diferente en los niños de las comunidades autónomas zapatistas. *Revista Divergencia*, 1 (2), 135-170, 2012.

escolar se diseña desde la comunidad en congruencia con las demandas zapatistas planteadas en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, recoge el conocimiento oral de los ancianos y las ancianas. Los promotores y promotoras de educación preparan el material didáctico, cuentos, guías y libros, en colaboración con asesores externos a la organización zapatista. Es de destacar la figura de los promotores de educación, puesto que en tseltal, el jnopteswanej, el maestro, no es el que enseña, sino el agente o promotor que ayuda a aprender.

Para Baronnet¹²⁸ la escuela zapatista es autónoma, establece relaciones horizontales, prevalece la democratización de la gestión escolar, una enseñanza contextualizada en las identidades indígenas. Son escuelas en resistencia y emancipadoras de acuerdo con el proyecto político-regional en cada municipio autónomo, basada en los principios pedagógicos de la praxis y el sentido común. No existe un modelo de enseñanza de programas de estudio, sino en construcción constante. Baronnet coincide con Muñoz¹²⁹ en que los encargados de la educación trabajando en talleres integran las demandas de conocimiento en grupos de reflexión y análisis en las comunidades, que son ratificadas por las asambleas y las autoridades de los municipios autónomos. Es una formación enfáticamente teórico-práctica pues combina la escuela con el trabajo en la comunidad.

Según Silva¹³⁰ después de reflexionar, decidieron que las matemáticas, la lectura y la escritura, debían permanecer por su necesidad universal; pero modificaron los contenidos de la historia, incluyeron la trayectoria del EZLN y otros movimientos sociales. Tienen materias como Lenguas, Vida y medio ambiente; agregaron contenidos como las 13 demandas del levantamiento vinculadas a la Primera Declaración de la Selva Lacandona. La noción de materia, se sustituyó por la de área de conocimiento. En el municipio Ricardo Flores Magón elaboraron el documento Educación Verdadera que explica cómo rescatar los saberes y conocimientos del pueblo, cómo conocer su historia. Con el apoyo de la sociedad civil nacional e internacional se elaboraron los planes de estudio y los materiales didácticos. Enseguida se plantearon cómo comprobar el aprendizaje y acordaron que en la escuela autónoma eran prescindibles las boletas de calificación y los certificados de estudio; asimismo descartaron los exámenes porque el aprendizaje se verificaría en el desempeño laboral o de un cargo en la estructura administrativa. La capacitación de los promotores de educación dura 6 meses en el Centro de Formación Compañero Manuel.

En la Sexta Declaración de la Selva Lacandona¹³¹, los zapatistas afirman que “...los jóvenes crecidos en la resistencia, están formados en rebeldía con una formación política, técnica y

¹²⁸ Baronnet, op.cit.

¹²⁹ Cfr. Muñoz, 2004.

¹³⁰ Cfr. Silva Montes, C. La escuela zapatista: educar para autonomía y la emancipación. Alteridad 14 (1), 109-121. <https://doi.org/10.17163.alt.v14n1.2019.092019>., 2019.

¹³¹ Sexta Declaración de la Selva Lacandona, 2005.

cultural...”. Se incluyen la sustentabilidad del territorio y la agroecología; se forman yerberas, hueseras y parteras; otra materia es educación deportiva, los zapatistas consideran que ésta debe estar relacionada con la salud y no con la competencia, es parte integral de la formación; otra materia es educación política, la cual es relevante y su esencia es la concientización acerca de la historia del movimiento zapatista. En el nivel de la educación secundaria las asignaturas que cursan son: filosofía, saneamiento, agroecología, geografía, historia, computación, producción, prácticas de cultivo, comercio, estudios de la salud personal y colectiva, entre otras. Han creado la Universidad de la Tierra y los estudiantes pueden ingresar a la Universidad, a partir de los 10 años de edad, el ingreso y permanencia en la universidad es voluntario y la universidad funciona con la misma metodología y currícula que la educación básica. Se observa una especialización en la educación: carrera militar, función pública; educación técnica y tecnológica; y servicio comunitario. La articulación de la teoría y la práctica es importante, el periodo escolar es de 30 días continuos de estudio y después 15 días de descanso, durante los cuales, la comunidad estudiantil, niños y jóvenes, comparten lo aprendido con su comunidad, es decir, socializan los conocimientos adquiridos en su contexto socio-cultural.

Althusser¹³² observa que la escuela es un aparato ideológico para reproducir los valores del grupo en el poder. En ese sentido, el sistema educativo zapatista es un aparato que reproduce la ideología del EZLN. En su lucha y resistencia, las bases zapatistas ponen en práctica y valorizan conocimientos y saberes que ayudan a fortalecer su identidad como militantes de una organización político-militar. Para cubrir las necesidades básicas de sus poblados, los campesinos indígenas diseñaron propuestas educativas endógenas que parten del principio del “aprender caminando” para construir una educación “que enseña la verdad”, de acuerdo con la perspectiva de los pueblos zapatistas de “despertar la conciencia”. La educación autónoma funciona en realidad como una escuela de formación de cuadros comprometidos con el Ejército Zapatista, la cual les permite interactuar en la política local, nacional e internacional, puesto que se aboca a la enseñanza plurilingüe de la lecto-escritura y la aritmética básica, en articulación con contenidos de aprendizajes anclados en sus demandas de lucha.

Las prácticas autónomas educativas son el resultado de la politización de las identidades culturales que contribuyen a la legitimación de prácticas creativas de alfabetización ubicadas en el imaginario colectivo, las subjetividades y los atributos identitarios de los campesinos indígenas en lucha. La lucha por la educación es parte de la lucha política, es la lucha por implementar un modelo endógeno de alfabetización y formación humana y ética que corresponde a las estrategias de ciudadanos y promotores indígenas en la construcción de la Otra Educación, multilingüe e intercultural, crítica y emancipadora, popular y científica, que se articula con las demandas zapatistas y las aspiraciones de Libertad, Justicia y Democracia. La

¹³² Cfr. Althusser, L. Ideología y aparatos ideológicos del estado. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003.

lucha zapatista contra el analfabetismo se inscribe en los procesos de afirmación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, de los valores y saberes tradicionales.

El trabajo del educador zapatista es una herramienta ideológica que refuerza la adhesión colectiva al zapatismo, sin embargo, también permite la reproducción de los imaginarios y las lenguas indígenas en la escuela, así como la modificación de las prácticas de formación y acción política de las nuevas generaciones. Esto se expresa, por ejemplo, en la producción de textos comprometidos con el zapatismo (poemas, cantos, teatro, relatos, declaraciones públicas) que ensalzan las virtudes de la resistencia, de la lucha, ilustrando el hecho de que los procesos educativos se fundamentan en lógicas de concientización y politización que refuerzan y reproducen la ideología revolucionaria.

4.2.2.2. Sistema de salud autónomo zapatista: una ética de la vida frente a la necropolítica del estado.

El sistema de salud autónomo zapatista no es sólo un mecanismo de atención médica, sino un acto de resistencia radical ante un sistema que históricamente ha condenado a los pueblos indígenas al abandono, la marginación y la muerte. En Chiapas, donde la desnutrición, las enfermedades prevenibles y la falta de acceso a servicios médicos han sido históricamente normalizadas, los zapatistas han demostrado que es posible construir una salud comunitaria basada en la autonomía, la prevención y el cuidado colectivo.

La sana alimentación es un pilar fundamental de esta concepción de la salud. A diferencia del modelo capitalista, donde la comida es tratada como una mercancía y los alimentos ultraprocesados desplazan las dietas tradicionales, los zapatistas promueven la soberanía alimentaria, rescatando formas de producción que respetan la tierra y garantizan una nutrición adecuada para la comunidad. Esto no sólo es una medida de salud pública, sino una estrategia de autodeterminación que rompe con la dependencia de los programas asistencialistas del estado. La alimentación, en este sentido, no se reduce a una necesidad biológica, sino que se convierte en un acto político, una decisión consciente sobre qué, cómo y para qué se come.

La prevención de enfermedades es otro eje esencial del sistema de salud zapatista. En lugar de depender de una estructura médica centralizada que sólo interviene cuando la enfermedad ya ha avanzado, los zapatistas han apostado por una salud preventiva y comunitaria, donde el conocimiento de las enfermedades, la higiene, el equilibrio nutricional y las prácticas de medicina tradicional juegan un papel clave. Este modelo se aleja de la visión biomédica occidental, que muchas veces trata al paciente como un objeto pasivo, y en su lugar promueve

una relación activa entre la comunidad y su salud. Como plantea Ivan Illich¹³³ en *Némesis Médica*, la institucionalización de la medicina ha generado una dependencia que despoja a las comunidades de su capacidad de autocuidado. Los zapatistas han desafiado esta lógica al recuperar el conocimiento de sanadores tradicionales y formar promotores de salud que trabajan desde y para la comunidad.

La atención gratuita por parte de los servidores del sistema de salud rompe con la lógica de la mercantilización de la vida. Mientras que en el sistema neoliberal la salud es un privilegio para quienes pueden pagarla, en el zapatismo es un derecho colectivo garantizado por la comunidad misma. La existencia de clínicas autónomas, atendidas por promotores de salud que trabajan sin fines de lucro, refleja una concepción ética distinta, basada en la reciprocidad y el servicio, más cercana a la noción de tequio o trabajo comunitario indígena que a la de una profesión individualista.

El impacto de este modelo se hace evidente en un hecho innegable: los niños zapatistas han dejado de morir antes de cumplir cinco años, mientras que en muchas comunidades indígenas de Chiapas los niños siguen muriendo por enfermedades prevenibles y curables. Esta realidad no es una simple estadística, sino una demostración de que la exclusión y la muerte de los pueblos indígenas no son fenómenos naturales, sino el resultado de una necropolítica deliberada, en la que el estado decide qué vidas merecen ser protegidas y cuáles pueden ser sacrificadas. Como diría Achille Mbembe¹³⁴, el poder hegemónico no sólo gobierna sobre los cuerpos, sino que también decide sobre su supervivencia y su muerte.

La autonomía zapatista ha demostrado que no es necesario depender de instituciones estatales para garantizar la vida, y que la salud no puede seguir siendo un privilegio de quienes pueden pagarla. En un mundo donde la medicina está capturada por la industria farmacéutica y la alimentación está dominada por corporaciones transnacionales, los zapatistas nos ofrecen una alternativa concreta: una salud construida desde abajo, en comunidad, donde la vida es el eje central y no el capital.

El sistema de salud zapatista nos obliga a replantearnos preguntas fundamentales: ¿Es la salud un derecho o un privilegio? ¿Puede existir una medicina que no reproduzca relaciones de poder y dominación? ¿Cómo podemos recuperar la capacidad colectiva de cuidar la vida fuera de la lógica del mercado? Frente a un mundo donde la salud se privatiza y el acceso a la vida se convierte en un lujo, los zapatistas nos recuerdan que la dignidad no se mendiga, se construye. Y en esa construcción, la salud autónoma es una de sus más grandes victorias.

¹³³ Cfr. Illich, Ivan, *Némesis Médica*, Barral, 1975.

¹³⁴ Cfr. Achille Mbembe.

Este pilar de la autonomía zapatista, el sistema de salud, busca responder a las necesidades específicas de las comunidades indígenas que han sido históricamente excluidas del acceso a los servicios de salud estatales. En lugar de depender de un sistema de salud estatal que a menudo desatiende o discrimina a los pueblos indígenas, las comunidades zapatistas han desarrollado sus propios centros de salud, clínicas y programas de formación de promotores de salud.

El sistema de salud autónomo zapatista combina el uso de la medicina moderna con los saberes tradicionales de las comunidades indígenas, lo que permite un enfoque holístico de la salud que toma en cuenta no sólo el bienestar físico, sino también el espiritual y comunitario. Este enfoque, que valoriza tanto la ciencia médica como los conocimientos ancestrales, se alinea con las teorías contemporáneas de la medicina integrativa y la salud comunitaria, que sostienen que la salud es un fenómeno interconectado y colectivo¹³⁵.

Filosóficamente, el sistema de salud zapatista puede interpretarse como una manifestación de la biopolítica en su sentido positivo, como lo describe Foucault¹³⁶. En lugar de ser un sistema de control sobre los cuerpos, la salud autónoma zapatista busca empoderar a las comunidades para que gestionen su propio bienestar. Esta forma de biopolítica se caracteriza por una redistribución del poder desde la cúpula hacia las comunidades, desafiando así las formas hegemónicas de control sobre la vida y la salud.

4.2.2.3. Comunicación alternativa: medios autónomos, contrainformación y resistencia cultural.

El levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994 marcó no sólo un hito en la lucha por la autonomía indígena en México, sino también en la forma en que los movimientos sociales emplean la comunicación para resistir, organizarse y construir nuevas realidades. A lo largo de más de tres décadas, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha desarrollado una estrategia de comunicación alternativa que ha sido el eje axial de su lucha, utilizando medios autónomos, contrainformación y resistencia cultural para desafiar los discursos hegemónicos y forjar una narrativa propia. Este apartado reflexiona sobre el papel de la comunicación zapatista como una herramienta de lucha política y filosófica, profundizando en su carácter contrahegemónico y en la incorporación de tecnologías contemporáneas por parte de las nuevas generaciones zapatistas.

¹³⁵ Cfr. Baronnet, op. Cit., 2011.

¹³⁶ Cfr. Foucault, M. La voluntad de saber: Historia de la sexualidad I. Siglo XXI Editores. 1976.

Los medios autónomos zapatistas se convirtieron en la voz de los sin voz. Desde sus primeras apariciones públicas, el EZLN ha utilizado canales propios para difundir su mensaje, desmarcándose de los medios tradicionales que, en su mayoría, responden a intereses gubernamentales y empresariales. A través de comunicados, cartas, discursos y la construcción de espacios de comunicación comunitaria, los zapatistas han generado una red de información que no depende de los grandes conglomerados mediáticos. Esto les ha permitido no sólo comunicar su versión de los hechos, sino también articular un discurso que interpela a sectores marginados y aliados en todo el mundo.

Los Caracoles jugaron un papel clave en la difusión de información dentro de las comunidades autónomas, creando un modelo de comunicación basado en el diálogo colectivo y la autoorganización. En este sentido, la comunicación zapatista no es sólo un medio de expresión, sino un mecanismo de autogestión que fortalece la autonomía desde abajo.

La contrainformación y la comunicación contrahegemónica son las estrategias zapatistas que desmontan el relato oficial. La contrainformación es una de las estrategias más importantes del EZLN en su resistencia cultural. Desde su irrupción en la escena pública, los zapatistas han cuestionado el discurso oficial del estado mexicano y el modelo neoliberal impuesto con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Mientras el gobierno hablaba de progreso y modernidad, los zapatistas denunciaban el despojo, la desigualdad y la exclusión de los pueblos indígenas.

Aquí es donde se inserta la comunicación contrahegemónica. Siguiendo la perspectiva gramsciana, la hegemonía se sostiene no sólo por la coerción, sino por el consenso que se genera en la esfera ideológica a través de los medios de comunicación. El EZLN, al desafiar esta construcción ideológica, ha forjado una comunicación alternativa que no sólo informa, sino que también cuestiona la visión dominante del mundo. En este sentido, la comunicación zapatista no es simplemente reactiva; no se limita a refutar el discurso oficial, sino que crea una cosmovisión propia basada en la autonomía, la autodeterminación y la resistencia.

La producción de material escrito, visual y audiovisual por parte de los zapatistas ha sido clave en este proceso. Han generado no sólo comunicados políticos, sino también narrativas que apelan a la imaginación y la subjetividad, resignificando términos como democracia, justicia y libertad, para que sean entendidos desde la perspectiva de los pueblos originarios y de los sectores excluidos por el capitalismo global.

Por su parte, la resistencia cultural recurre al arte y la palabra como trincheras. La comunicación zapatista no se limita a lo informativo; también es un acto de creación cultural. A través de la poesía, la música, la pintura y el teatro, el EZLN ha construido una estética de la

resistencia que desafía la homogeneización cultural impuesta por la globalización. El subcomandante Marcos, (después Galeano y ahora capitán Marcos) y otros voceros zapatistas han convertido la palabra en un campo de batalla simbólico, utilizando metáforas, cuentos y símbolos que resuenan tanto en las comunidades indígenas como en los movimientos sociales de todo el mundo.

Esta resistencia cultural no sólo busca visibilizar la lucha zapatista, sino también preservar y fortalecer las identidades indígenas, que han sido históricamente marginadas. La autonomía comunicativa del EZLN es, en este sentido, una defensa de la diversidad cultural frente a la imposición de una única forma de ser y pensar.

También es importante destacar el uso de las nuevas tecnologías en la comunicación zapatista a partir de la participación de los jóvenes. En los últimos años, los jóvenes zapatistas han incorporado las tecnologías digitales en su estrategia de comunicación sin perder su carácter autónomo. Las redes sociales, los blogs y los espacios de comunicación en línea han permitido que la palabra zapatista trascienda las fronteras físicas y llegue a audiencias globales. Sin embargo, a diferencia del uso convencional de las tecnologías, los zapatistas han adaptado estas herramientas a su propia lógica organizativa y filosófica.

El uso del internet, por ejemplo, no se basa en la lógica del consumo y la viralización, sino en la construcción de redes solidarias. Las comunidades zapatistas han generado contenidos digitales que mantienen su visión del mundo, resistiendo la homogenización cultural que imponen los algoritmos y los intereses de las grandes plataformas tecnológicas. De esta manera, los jóvenes zapatistas han demostrado que las nuevas tecnologías pueden ser utilizadas para fortalecer la autonomía, en lugar de debilitarla.

La estrategia de comunicación del EZLN no es sólo una herramienta para difundir información, sino un pilar fundamental en su proyecto de autonomía. A través de medios autónomos, contrainformación y resistencia cultural, los zapatistas han logrado desafiar el monopolio de la verdad impuesto por el estado y los medios hegemónicos, construyendo un discurso propio que ha inspirado movimientos sociales en todo el mundo.

El carácter contrahegemónico de su comunicación se manifiesta en la manera en que disputan la construcción de significados, cuestionando el orden establecido y ofreciendo alternativas discursivas que desafían al neoliberalismo. Asimismo, la incorporación de las tecnologías digitales en su estrategia demuestra la capacidad de los zapatistas para adaptarse a nuevos escenarios sin perder su esencia organizativa y política.

En un contexto donde la guerra mediática es tan relevante como la guerra militar, el EZLN nos enseña que la comunicación es también un acto de resistencia, un territorio en disputa y una herramienta para la transformación social. Su experiencia nos invita a repensar la información no sólo como un derecho, sino como un espacio de lucha donde las palabras pueden abrir caminos de autonomía y dignidad.

4.2.2.4. Gobierno autónomo: La inversión de la pirámide.

El cuarto ámbito clave donde se manifiesta la autonomía zapatista es en el gobierno. Las comunidades zapatistas se organizan a través de un sistema de autogobierno que incluye la creación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno. Estas instituciones representan una forma de gobierno autónomo que se basa en la democracia directa, la rotación de cargos y la rendición de cuentas, en contraposición a las formas tradicionales de poder jerárquico y centralizado. En términos de dominación, los zapatistas invierten la pirámide y ahora el pueblo manda y el gobierno obedece.

El gobierno autónomo zapatista es una expresión directa del principio de "mandar obedeciendo", donde los líderes no tienen autoridad por sí mismos, sino que están obligados a seguir las decisiones colectivas tomadas por la comunidad. Esta concepción del poder está estrechamente relacionada con las ideas de anarquismo y autogestión, donde el poder es distribuido horizontalmente y las decisiones se toman mediante la deliberación colectiva¹³⁷.

En términos filosóficos, el gobierno autónomo zapatista puede analizarse a la luz de las teorías del poder horizontal y la democracia directa. Según John Holloway¹³⁸, el zapatismo representa una forma radical de democracia porque rechaza las formas tradicionales de representación política, que tienden a concentrar el poder en una élite. En su lugar, los zapatistas practican una forma de democracia participativa donde cada individuo tiene una voz en la toma de decisiones. Este modelo de autogobierno es una crítica directa a las democracias liberales representativas, que a menudo son vistas como formas encubiertas de dominación.

El concepto de autonomía en la práctica zapatista es un proceso vivo y dinámico que abarca una transformación de sus instituciones gubernamentales desde los MAREZ (municipios autónomos rebeldes del Ejército Zapatista) de los años 90 del siglo XX, pasando por los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno que estuvieron vigentes 20 años de 2003 a 2023, hasta los actuales GAL (Gobierno Autónomo Local) que emergen en 2023 y suprimen las relaciones de dominación.

¹³⁷ Holloway, op. Cit., 2005.

¹³⁸ Holloway, op. Cit., 2002.

Esta sección analiza la organización de las comunidades zapatistas en torno a los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno (JBG), que constituyeron durante 20 años estructuras alternativas de administración y justicia. Los Caracoles son centros de organización y encuentro, en los que las comunidades gestionan su vida autónoma, y las JBG operaron como órganos colectivos de toma de decisiones, en los que se implementó un sistema de rotación de cargos para asegurar que los miembros de las comunidades participaran de manera equitativa. El sistema de las JBG es un modelo de autogestión que promueve la autonomía, permitiendo a las comunidades resolver conflictos y coordinar proyectos sin intervención externa. A través de este sistema, se garantiza un proceso de decisiones colectivo y horizontal, en el que la voz de cada miembro cuenta, y se priorizan las necesidades de la comunidad en temas de salud, educación, desarrollo económico y justicia.

Comenzamos describiendo cómo los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno (JBG) surgen en respuesta a la necesidad de una estructura alternativa que represente los intereses de las comunidades indígenas zapatistas. En este apartado, resaltamos cómo los Caracoles fueron los centros administrativos desde los cuales las JBG coordinaron proyectos, administraron justicia y fomentaron la participación comunitaria. También será útil explicar el sistema de rotación y la participación colectiva en la toma de decisiones, que representan principios democráticos y autónomos fundamentales.¹³⁹

El modelo organizativo del EZLN basado en los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno (JBG) representa un modelo innovador y profundamente arraigado en los principios de la autonomía comunitaria. Este sistema, instaurado en 2003, permitió una reorganización territorial de las comunidades zapatistas, dotándolas de un sistema de gobernanza capaz de atender sus necesidades y resolver sus conflictos de forma independiente del estado mexicano.¹⁴⁰

Los Caracoles funcionaron como sedes de coordinación, donde se reunían representantes de las diferentes comunidades para evaluar, planificar y ejecutar decisiones colectivas. Las JBG, a su vez, fueron órganos de administración y justicia que operaban bajo principios de rotación de cargos y decisiones consensuadas, promoviendo así un modelo participativo y horizontal. Este modelo de organización es en sí mismo una manifestación de la autonomía zapatista, ya que rechaza las estructuras verticales y de control centralizado propias del estado¹⁴¹.

Este funcionamiento colectivo y rotativo no sólo permite una mayor participación de las comunidades, sino que también fomenta un sentido de corresponsabilidad. Cada miembro de

¹³⁹ Cfr. Baronnet, op. Cit., 2011.

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ Cfr. Gilbreth y Otero, 2001.

la JBG se ve obligado a rendir cuentas a la comunidad, y la rotación constante previene la concentración de poder. Esto también representa una práctica concreta de resistencia al clientelismo político y a la cooptación por parte del gobierno mexicano¹⁴². Al funcionar independientemente del estado, los Caracoles y JBG logran una autonomía en la administración de recursos, justicia y educación, consolidando un modelo alternativo de gobernanza.

Según Holloway "El modelo de gobierno de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno es una apuesta por la horizontalidad, donde cada comunidad se responsabiliza de su propio gobierno"¹⁴³. Los Caracoles, creados en 2003, son centros de organización autónoma que actúan como puntos de coordinación política y cultural para las comunidades zapatistas. Las JBG, como órganos de gobierno de cada Caracol, representan la voluntad colectiva y funcionan con una estructura rotativa, basada en principios de asamblea y participación.

Los Caracoles, nombre dado a cinco regiones organizativas en las zonas zapatistas, son centros administrativos y culturales que representan una reconfiguración espacial y simbólica del poder. Desde su creación, los Caracoles han facilitado la comunicación entre las distintas comunidades zapatistas y han proporcionado un espacio para la toma de decisiones, la resolución de conflictos y la planificación de proyectos de desarrollo autónomo¹⁴⁴. Estos centros representan también una metáfora del movimiento zapatista, evocando la forma de la espiral del caracol que simboliza un proceso de avance lento pero constante hacia una meta de transformación profunda.

Cada Caracol alberga una Junta de Buen Gobierno, la cual es responsable de coordinar las actividades en su territorio y de garantizar la equidad y la justicia en las comunidades. Este modelo tiene como objetivo la horizontalidad y la transparencia, rechazando cualquier forma de poder centralizado o de dominación individual. Según Holloway ¹⁴⁵, los Caracoles y las JBG representan un agrietamiento en la lógica del poder estatal y capitalista, en el que el control no se concentra en una autoridad central, sino que emana desde las comunidades y se comparte de manera colectiva.

Las Juntas de Buen Gobierno son los órganos encargados de gestionar y coordinar los asuntos internos de cada Caracol. Cada Junta se compone de representantes de las comunidades, quienes asumen su rol de manera rotativa y temporal, promoviendo así la participación y

¹⁴² Cfr. Holloway, op. Cit., 2002.

¹⁴³ Holloway, op. Cit., 2002, p. 134.

¹⁴⁴ Ramírez, C. Gobernanza autónoma en el EZLN: El papel de los Caracoles. Revista de Estudios Latinoamericanos, 2008.

¹⁴⁵ Holloway, op. Cit., 2010.

evitando la creación de élites políticas¹⁴⁶. Este principio de rotación también implica que el liderazgo en las comunidades zapatistas es temporal y no profesional, lo que evita la concentración de poder y fomenta una práctica de gobierno basada en la responsabilidad compartida y la corresponsabilidad.

Un aspecto fundamental del funcionamiento de las JBG es su enfoque en la justicia comunitaria y en la resolución de conflictos sin recurrir a las instituciones del Estado mexicano. En lugar de aplicar un sistema punitivo, las JBG promueven un modelo de justicia restaurativa que busca la reparación del daño y la reconciliación entre las partes implicadas. De esta forma, las JBG crean un sistema de justicia que responde a las necesidades y a los valores culturales de las comunidades indígenas, ofreciendo una alternativa al sistema judicial estatal¹⁴⁷.

El principio de “mandar obedeciendo” también se observa en el funcionamiento interno de las JBG, en donde se prioriza el consenso y la deliberación por encima de la imposición de decisiones. Las JBG han establecido diversos comités para abordar áreas clave como la salud, la educación y el desarrollo económico, creando proyectos de autogestión que son administrados directamente por las comunidades.

A lo largo de los años, los Caracoles y las JBG han enfrentado una serie de desafíos, incluyendo la presión militar y los intentos de cooptación por parte del estado mexicano. A pesar de ello, estas estructuras han logrado mantener una base de autonomía en un contexto de hostilidad y marginación. Además, han servido como modelo inspirador para otros movimientos sociales en América Latina y el mundo, que buscan formas alternativas de organización y resistencia frente a la hegemonía estatal¹⁴⁸.

Sin embargo, el modelo autónomo zapatista también enfrenta limitaciones. La autosuficiencia económica de las comunidades es uno de los retos principales, ya que la falta de recursos dificulta el mantenimiento de los proyectos comunitarios en salud, educación y agricultura. Asimismo, la cohesión interna de las JBG puede verse amenazada por conflictos intercomunitarios y por las diferencias culturales y políticas entre las distintas regiones zapatistas¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Khasnabish, A. *Zapatistas: Rebellion from the Grassroots to the Global*. Zed Books. 2013.

¹⁴⁷ Speed, S. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford University Press. 2008.

¹⁴⁸ Klein, N. *The Take*. National Film Board of Canada. 2004.

¹⁴⁹ Cfr. Ramírez, op. Cit., 2008.

Los Caracoles y las JBG representan un experimento de autogobierno único que desafía las convenciones de la política estatal y plantea una alternativa basada en los principios de autonomía, justicia y participación comunitaria. A través de estos órganos, las comunidades zapatistas crearon un modelo que respondía a sus necesidades y que preserva su identidad cultural, mientras que también actúa como un referente global de resistencia y autodeterminación.

4.2.3. Sujetos de la autonomía: mujeres y jóvenes zapatistas.

4.2.3.1. La lucha de las mujeres dentro de la lucha zapatista.

El patriarcado tiene una manera de construir lo femenino como inferior, subalterna, dominada, dependiente. Los zapatistas realizan su propia construcción de lo que significa ser mujer y ser hombre. La Ley Revolucionaria de Mujeres de 1993 es una grieta en el poder masculino dentro del EZLN. No es una lucha contra el hombre, es una lucha de mujeres y hombres contra un sistema enfermo de machismo. “No nos encontramos unidas en una falsa uniformidad, sino en el respeto a nuestra diversidad, como mujeres que luchan y como mujeres que somos”.¹⁵⁰

La lucha de las mujeres dentro del movimiento zapatista es una revolución dentro de la revolución. Es la grieta en el muro del patriarcado que abre paso a una forma distinta de ser mujer y de ser comunidad. La Ley Revolucionaria de Mujeres de 1993 marcó un hito, no sólo en la historia del EZLN, sino en la historia de la autonomía y la resistencia en México y el mundo. No fue una concesión, sino la afirmación de un principio: la lucha no puede existir sin las mujeres, y las mujeres no pueden existir sin autonomía.

El patriarcado, como construcción histórica y sistémica, ha relegado a las mujeres a un papel de subalternidad. Pero la autonomía zapatista implica no sólo la toma de las armas, sino la toma de la palabra, la toma de las decisiones, la toma de la vida en sus propias manos. Es una lucha que trasciende la dicotomía de género para enfrentarse a un sistema de opresión que no sólo explota a las mujeres, sino a toda la comunidad.

Las abuelas zapatistas encarnan la memoria viva de la lucha. Son las guardianas de una historia de resistencia, de dolor, de pérdida, pero también de logros y transformaciones. Su decisión de dejar ir a sus hijos a la insurgencia es el acto de entrega más profundo que puede realizar una madre. Pero más allá del sacrificio, han sido constructoras de la autonomía en lo

¹⁵⁰ Cfr. Encuentro Internacional de Mujeres Que Luchan.

cotidiano: organizando, educando, cultivando, sanando, protegiendo. Su lucha no es sólo simbólica, es concreta y material, anclada en la tierra que defienden.

Las mujeres zapatistas han transformado la vida comunitaria. No sólo se han integrado en la toma de decisiones, sino que han redefinido lo que significa gobernar, lo que significa trabajar, lo que significa vivir en comunidad. Han enfrentado la violencia del estado, pero también la violencia patriarcal en sus propias comunidades. Han denunciado, han resistido y han creado nuevas posibilidades de existencia. Ya no es impensable que una mujer sea autoridad, que administre recursos, que decida sobre su propio destino.

Las “jóvenes” zapatistas son la continuidad de este proceso. No nacieron en la clandestinidad, sino en la autonomía. No tuvieron que pelear por derechos que sus abuelas ya conquistaron, pero sí tienen la responsabilidad de sostener y ampliar esos logros. Han cambiado la forma de relacionarse con los hombres, han transformado sus aspiraciones, han roto con la lógica de dominación que el capitalismo y el patriarcado les imponían. Se han apropiado del conocimiento, del arte, del deporte, de la movilidad, de la palabra. Se han apropiado de sí mismas.

Sin embargo, la transformación no es lineal ni absoluta. La resistencia es un proceso continuo. Aún hay mujeres que no quieren o no pueden salir, aún hay rezagos, aún hay estructuras de poder que pesan. Pero el zapatismo no es una utopía acabada, es un horizonte en movimiento. La autonomía no es un destino, sino un camino que se construye cada día con errores y aciertos, con avances y retrocesos.

La semilla de la organización transformó la vida de las comunidades zapatistas, y dentro de ellas, transformó la vida de las mujeres. El cambio no es sólo estructural, es ontológico. La mujer zapatista de hoy no es la misma que hace 30 años, pero tampoco lo es su comunidad. La autonomía es la posibilidad de reinventarse, de ser de otra manera, de habitar el mundo con dignidad. Y en esa posibilidad, la lucha de las mujeres es, sin duda, la lucha por la vida misma.

4.2.3.2. Los jóvenes zapatistas: individuo y comunidad en la dialéctica zapatista.

La juventud zapatista se encuentra en el punto de inflexión entre la continuidad del movimiento y la transformación de sus estructuras. Son los herederos de una lucha por la autonomía, pero también enfrentan el reto de redefinir su papel dentro de una comunidad que resiste al mundo neomoderno, individualista y capitalista. Su desafío no es sólo político y cultural, sino filosófico: ¿cómo encontrar el equilibrio entre la comunidad y la libertad individual sin traicionar los principios de la lucha zapatista?

En la dialéctica zapatista, individuo y comunidad no son opuestos irreconciliables, sino realidades que deben complementarse. La autonomía zapatista ha construido un modelo basado en la colectividad, la autodeterminación y la resistencia, pero la colectividad no debe convertirse en un límite que encierre al individuo dentro de una identidad inamovible. La libertad, en este contexto, no es la libertad neoliberal del consumo y el éxodo hacia las ciudades, sino la posibilidad de decidir desde un marco de relaciones solidarias. La verdadera autonomía se fortalece cuando cada joven tiene la capacidad de elegir su propio camino sin que ello implique el abandono de la comunidad ni la negación de su identidad.

El problema de la libertad en los jóvenes zapatistas es central. ¿Qué significa ser libre en el zapatismo? ¿Es libertad migrar a la ciudad y entrar en la lógica capitalista? ¿Es libertad abandonar la comunidad en busca de una vida individualista? La libertad zapatista no se reduce a la mera posibilidad de elección dentro del mercado, sino que implica una responsabilidad con el colectivo. La lucha no es sólo un marco normativo, sino un horizonte ético: ejercer la libertad sin romper con el tejido comunitario.

El acceso a la educación autónoma ha permitido a los jóvenes zapatistas expandir sus posibilidades. Ya no se trata sólo de resistir, sino de construir conocimientos que les permitan sostener la autonomía. Quieren ser cirujanos, comunicadores, artistas, y dentro del zapatismo encuentran el espacio para aprender y ejercer esos oficios. No hay un rechazo a la modernidad en sí, sino a la modernidad capitalista que despoja a los pueblos de su identidad y recursos. Aquí la educación no es un instrumento de asimilación, sino una herramienta para fortalecer la autonomía.

El cambio también se manifiesta en las nuevas masculinidades zapatistas. La transformación no se limita a las estructuras políticas, sino que permea la vida cotidiana. Los jóvenes han comenzado a asumir responsabilidades dentro del hogar, entendiendo que la autonomía no es sólo un asunto de territorio, sino de relaciones de género. La lucha zapatista ha cuestionado el machismo desde sus cimientos, y los jóvenes han aprendido que la equidad no es una concesión, sino una condición para la verdadera libertad. La mujer no busca ser “mandona”, sino construir, junto con el hombre, una relación basada en la cooperación y el respeto mutuo.

Los jóvenes zapatistas son la síntesis de esta dialéctica en movimiento. No son una repetición de sus abuelos insurgentes ni una ruptura total con ellos. Su tarea es preservar la autonomía sin convertirla en una barrera, y construir una comunidad donde la libertad individual no se vea como una amenaza, sino como una fuerza que potencia el colectivo. Solo así la lucha zapatista podrá trascender generaciones sin perder su esencia. La autonomía no es un estado fijo, sino un proceso en constante evolución, donde la juventud es la encargada de imaginar y materializar el futuro.

Los jóvenes zapatistas enfrentan un desafío particular: la oposición de sus padres a que se relacionen con jóvenes no zapatistas. Esto fomenta prácticas endogámicas que, aunque fortalecen la identidad del movimiento, pueden atentar contra la libertad del individuo. Este fenómeno pone en tensión dos modelos de sociedad: la neomoderna, profundamente individualista, donde el individuo prevalece sobre la comunidad, y la tradicional, comunitarista, donde la comunidad prevalece sobre el individuo.

4.3. Relación entre las comunidades zapatistas y el estado mexicano.

Este apartado explora la relación entre el EZLN y el estado mexicano, la cual ha estado marcada por tensiones, cooperación limitada y, en muchos casos, conflicto. A lo largo de los años, las comunidades zapatistas han resistido los intentos del estado por desarticular o cooptar su autonomía mediante programas sociales, militares y políticos que buscan atraer a las comunidades a la esfera estatal. La resistencia zapatista frente a la injerencia estatal demuestra una firme defensa de su derecho a la autonomía, y ha puesto en evidencia los esfuerzos del estado por limitar la capacidad de los pueblos indígenas para gobernarse a sí mismos. Esta sección puede detallar cómo las comunidades mantienen su autonomía a pesar de los esfuerzos del gobierno por intervenir, y cómo estas dinámicas han afectado su lucha por un modelo de vida alternativo.

En esta sección, analizamos cómo la autonomía zapatista ha representado un desafío directo al gobierno mexicano, que ha intentado absorber y desarticular estas prácticas mediante programas sociales o tácticas de represión militar. Incluimos ejemplos de cómo las comunidades resisten a estos intentos a través de acciones colectivas y el fortalecimiento de sus estructuras autónomas, subrayando el carácter contrahegemónico del movimiento. "La resistencia zapatista se manifiesta en su rechazo a las políticas estatales que buscan integrar a las comunidades bajo el control del estado y su economía capitalista"¹⁵¹.

La relación entre las comunidades zapatistas y el Estado mexicano ha sido un tema de constantes tensiones y enfrentamientos. El EZLN se ha mantenido firme en su rechazo a las políticas de cooptación y control, promoviendo en cambio una autonomía que desafía las estructuras estatales tradicionales. Los intentos del gobierno mexicano por desarticular o neutralizar la autonomía zapatista han adoptado diversas formas, desde intervenciones militares hasta la implementación de programas sociales destinados a integrar a las comunidades a las estructuras estatales¹⁵².

Uno de los principales puntos de conflicto ha sido el intento del gobierno por absorber a las comunidades mediante la creación de proyectos sociales que, aunque ofrecen beneficios, están diseñados para minar el apoyo al movimiento zapatista y diluir su autonomía. Estos programas, a menudo, son percibidos por las comunidades como una forma de injerencia estatal que busca debilitar sus propias estructuras de gobierno. Esta resistencia se evidencia

¹⁵¹ Holloway, op. Cit., 2002, p. 134.

¹⁵² Cfr. Ramírez, op. Cit., 2008.

en la negativa de las comunidades zapatistas a recibir fondos del gobierno, optando por sostenerse a través de mecanismos de autogestión y economía comunitaria¹⁵³.

A pesar de los intentos estatales de cooptación, el EZLN ha mantenido su autonomía mediante estrategias que van desde la creación de sus propios sistemas de salud y educación hasta la implementación de proyectos económicos independientes. Este rechazo a la intervención estatal no sólo refleja su compromiso con la autonomía, sino también su convicción de que el estado representa un sistema de control que perpetúa la desigualdad y la explotación. "La autonomía zapatista se ha sostenido en su rechazo a la intervención del estado y en su apuesta por la autogestión comunitaria"¹⁵⁴.

Observamos una tensión permanente entre la autonomía zapatista y la intervención del estado mexicano, en la cual las estrategias de coexistencia: negociación y conflicto, son utilizadas para preservar la autonomía frente a la militarización y políticas de cooptación. El EZLN se constituye como un modelo de "territorios de excepción" que funcionan fuera de la jurisdicción estatal tradicional. Por lo cual, incluimos un análisis sobre la dinámica entre las comunidades autónomas y el estado, explorando temas de conflicto, negociación y coexistencia.

La relación entre las comunidades zapatistas y el estado mexicano ha estado marcada por tensiones y desencuentros desde el levantamiento de 1994. El EZLN, al declararse en rebeldía contra el gobierno, buscó no sólo una mejora en las condiciones de vida de los pueblos indígenas, sino también una redefinición radical de su relación con el estado. A lo largo de las décadas, las comunidades zapatistas han navegado entre el conflicto y la coexistencia, en un contexto en el cual su autonomía está constantemente amenazada por políticas de militarización y cooptación.

Desde su inicio, el proyecto zapatista ha sido percibido por el estado como una amenaza a la soberanía nacional. Como respuesta al levantamiento, el gobierno mexicano desplegó una estrategia de militarización intensiva en la región de Chiapas, con el objetivo de limitar la expansión del territorio autónomo zapatista y disuadir otras posibles rebeliones. Según Harvey¹⁵⁵, esta militarización no sólo buscaba sofocar al EZLN, sino también enviar un mensaje a otras organizaciones indígenas en México y América Latina, advirtiéndoles sobre los límites de sus luchas de autodeterminación.

¹⁵³ Esteva, G. Celebración del Zapatismo: La lucha por la autonomía en la era de la globalización. Ediciones Era, 2007.

¹⁵⁴ Nash, J. Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization. Routledge. 2001, p. 212.

¹⁵⁵ Harvey, N. The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy. Duke University Press. 1998.

A lo largo de los años, la militarización ha mantenido una presencia constante, provocando que las comunidades vivan bajo vigilancia y con la amenaza de incursiones militares. Según Womack¹⁵⁶ (1999), esta situación ha generado un ambiente de hostilidad y miedo, limitando la movilidad de los zapatistas y creando un clima de tensión que obstaculiza sus actividades cotidianas y sus proyectos de desarrollo. Sin embargo, el EZLN ha respondido a esta situación mediante la resistencia pacífica y el fortalecimiento de sus estructuras comunitarias, mostrando que su autonomía no depende del reconocimiento estatal, sino de su capacidad para sostener un proyecto político y cultural alternativo.

Además de la militarización, el estado mexicano ha intentado cooptar a las comunidades zapatistas mediante programas sociales y económicos dirigidos a debilitar la cohesión del movimiento autónomo. Estos programas, como “Progresas” en la década de 1990 y su sucesor “Prospera”, ofrecen asistencia económica a comunidades rurales en situación de pobreza, con el objetivo de desarticular los vínculos entre las comunidades y el EZLN¹⁵⁷. Sin embargo, las comunidades zapatistas han rechazado esta ayuda, pues ven en ella un intento de control y dependencia.

La negativa de las comunidades a aceptar estos programas refleja su compromiso con la autonomía y su rechazo a cualquier forma de dependencia económica del Estado. En palabras de Nash¹⁵⁸, el EZLN entiende estos programas como un “poder blando” que busca desarticular la resistencia indígena, promoviendo una integración subordinada de las comunidades al sistema estatal. Esta postura ha llevado a que los zapatistas implementen sus propios proyectos de desarrollo, fortaleciendo sus sistemas de salud, educación y producción agrícola en un intento de autosuficiencia.

La autonomía zapatista se sostiene en una relación paradójica con el estado mexicano, en la que ambas partes han aprendido a coexistir en un territorio de excepción. Según Agamben¹⁵⁹, un territorio de excepción es un espacio en el que las reglas del estado de derecho no aplican de la misma manera que en el resto del país. En el caso zapatista, esta excepción es creada y mantenida tanto por el EZLN como por el estado, en un delicado balance que permite al primero consolidar su autogobierno y al segundo mantener la estabilidad nacional.

La coexistencia entre las comunidades autónomas y el estado mexicano se manifiesta en una serie de prácticas de “fronteras blandas”, en las que el gobierno permite cierto grado de autonomía en las regiones zapatistas mientras mantiene el control sobre los recursos y los

¹⁵⁶ Womack, J. *Rebellion in Chiapas: An Historical Reader*. New Press. 1999.

¹⁵⁷ De Vos, J. *Una tierra para sembrar sueños: Historia reciente de la Selva Lacandona*. Fondo de Cultura Económica, 2002.

¹⁵⁸ Nash, op. Cit., 2001.

¹⁵⁹ Agamben, G. *Estado de excepción*. Editorial Adriana Hidalgo, 2005.

territorios circundantes¹⁶⁰. Esta relación de coexistencia involucra una constante negociación entre los principios de la autonomía zapatista y las presiones del estado, resultando en una autonomía que, aunque limitada, ha permitido a las comunidades sostener un proyecto alternativo durante más de tres décadas.

Uno de los mayores desafíos que enfrenta la autonomía zapatista es la hostilidad persistente del estado mexicano y su renuencia a reconocer la soberanía de los pueblos indígenas. A pesar de la reforma constitucional en 2001, que prometía otorgar derechos a los pueblos indígenas, los zapatistas consideran que esta reforma no refleja sus aspiraciones de autodeterminación. Esta falta de reconocimiento oficial ha perpetuado la tensión en Chiapas, obligando a las comunidades a operar en un estado de gobierno paralelo.

Además, el Estado ha promovido proyectos extractivistas en territorios cercanos a las comunidades zapatistas, lo que ha generado un conflicto adicional al amenazar los recursos naturales y los modos de vida tradicionales de estas comunidades¹⁶¹. Esta situación ha reafirmado la convicción zapatista de que el estado y sus políticas de desarrollo representan una amenaza directa a su proyecto de autonomía, fortaleciendo la oposición de las comunidades a cualquier intervención estatal en su territorio.

La relación entre las comunidades zapatistas y el estado mexicano es compleja y está caracterizada por una combinación de conflicto, resistencia y coexistencia. Aunque el estado ha intentado tanto la cooptación como la represión, el EZLN ha logrado mantener una autonomía efectiva en sus territorios, demostrando que un proyecto político basado en los principios de autogestión y autodeterminación es posible en el contexto del estado-nación. Este proceso de autonomía ofrece una alternativa al modelo de estado-nación, desafiando las nociones tradicionales de soberanía y abriendo un espacio para la construcción de nuevas formas de organización política.

4.4. El impacto del EZLN en la lucha global por la autonomía.

El movimiento zapatista, surgido en 1994, ha trascendido el contexto local de Chiapas para convertirse en un referente global en las luchas por la autonomía y la justicia social. A través de su discurso y sus prácticas, el EZLN ha influido en numerosos movimientos sociales en diversas partes del mundo, inspirando un enfoque de resistencia que desafía el orden neoliberal y promueve formas de vida y organización alternativas. En esta sección se analiza la

¹⁶⁰ Stahler-Sholk, R. La autonomía en la era neoliberal: El zapatismo y las nuevas formas de resistencia. *Revista Mexicana de Sociología*, 72(2), p.189-215, 2010.

¹⁶¹ Stephen, L. *Zapotec Women: Gender, Class, and Ethnicity in Globalized Oaxaca*. Duke University Press, 2002.

influencia del EZLN en otros movimientos autonomistas y altermundistas, así como su relevancia contemporánea en un contexto de crisis global.

El EZLN ha tenido un impacto significativo en la lucha global por la autonomía, inspirando a numerosos movimientos de resistencia en distintas partes del mundo. Su modelo de organización y su defensa de la autonomía han resonado en movimientos altermundistas y en redes globales de activismo que buscan alternativas al capitalismo y a la globalización neoliberal. En este apartado, se explora cómo el EZLN ha influido en otros movimientos que, siguiendo su ejemplo, defienden sus derechos y buscan modelos de vida más justos y equitativos.

En esta sección examinamos cómo el EZLN ha inspirado movimientos similares en diferentes partes del mundo, desde el Movimiento Sin Tierra en Brasil hasta movimientos altermundistas en Europa. Destacamos cómo el discurso anticapitalista y antineoliberal del EZLN resuena en el ámbito global y es clave para ilustrar la influencia del movimiento. "El discurso antineoliberal del EZLN ha tenido eco en movimientos globales que luchan por alternativas al capitalismo y por la autonomía local"¹⁶². Detallamos cómo el EZLN ha inspirado a otros movimientos de resistencia en el mundo. Mencionamos la influencia en movimientos altermundistas y en redes globales de activismo que promueven alternativas al capitalismo y la globalización neoliberal.

Nos proponemos analizar el impacto del EZLN en movimientos altermundistas como Occupy Wall Street, los indignados y el Kurdistan. Otro aspecto importante que analizamos es la comunicación global del EZLN y su uso del internet como herramienta de diseminación, y cómo el EZLN es inspiración para otros movimientos indígenas en América Latina.

La influencia del EZLN ha sido particularmente visible en el movimiento altermundista, una corriente global de resistencia que aboga por alternativas al capitalismo y rechaza la globalización neoliberal. Como señala Kingsnorth¹⁶³, el EZLN fue una de las primeras organizaciones en utilizar el internet para difundir su mensaje, construyendo una red global de simpatizantes y activistas que contribuyeron a visibilizar su lucha. De esta manera, el movimiento zapatista sirvió como catalizador para otros movimientos en busca de autonomía y justicia social, estableciendo un modelo de comunicación y movilización global.

Uno de los aspectos más influyentes del zapatismo ha sido su rechazo a las jerarquías y su énfasis en la horizontalidad y la autogestión. Según Holloway¹⁶⁴, esta postura ha resonado

¹⁶² Mertes, *A movement of movements*, 2004, p. 147.

¹⁶³ Kingsnorth, P. *One No, Many Yeses: A Journey to the Heart of the Global Resistance Movement*. Free Press. 2004.

¹⁶⁴ Holloway, *op. Cit.*, 2002.

profundamente en movimientos como Occupy Wall Street y el Movimiento 15M en España, los cuales adoptaron estructuras horizontales y asamblearias inspiradas en los principios zapatistas de democracia directa. La noción de "mandar obedeciendo" ha sido particularmente inspiradora, promoviendo una ética de liderazgo basada en el servicio a la comunidad en lugar de la acumulación de poder.

El movimiento indígena en América Latina también ha encontrado en el EZLN un referente de lucha y resistencia. Movimientos como el de los indígenas mapuches en Chile y Argentina, y los pueblos indígenas en Ecuador y Bolivia, han adoptado enfoques similares de autogestión territorial y defensa de la cultura y los derechos colectivos. La influencia zapatista ha reforzado la idea de que la autonomía no sólo es una demanda legítima, sino también una estrategia viable de resistencia frente a los estados-nación y a las empresas transnacionales que explotan sus territorios ¹⁶⁵.

Finalmente, esta sección reflexiona sobre la pertinencia del EZLN en la actualidad, considerando su legado en la defensa de la autonomía y la resistencia contra las estructuras de poder tradicionales. En un contexto de crisis ambientales y socioeconómicas, el movimiento zapatista sigue siendo relevante como un modelo alternativo de organización social. Este análisis evalúa el impacto del EZLN en el contexto contemporáneo y su influencia en los debates actuales sobre la autonomía, justicia social y sostenibilidad global. "La vigencia del EZLN radica en su capacidad de adaptación y en su propuesta de autonomía frente a los desafíos globales actuales"¹⁶⁶.

Los tres aspectos fundamentales en cuanto a la relevancia internacional del zapatismo son: la importancia del zapatismo en el contexto de la crisis climática y la lucha por derechos territoriales; la perspectiva zapatista como alternativa frente a la desilusión con las democracias liberales; y el legado del EZLN en debates sobre soberanía y autodeterminación indígena.

En un contexto mundial marcado por crisis económicas, desigualdad creciente y descontento social, la relevancia del EZLN sigue siendo significativa. Las prácticas autónomas de los zapatistas ofrecen una alternativa viable en un mundo donde las instituciones estatales y el mercado han demostrado ser insuficientes para satisfacer las necesidades de las comunidades más vulnerables. Como señala Zibechi ¹⁶⁷, el EZLN representa un ejemplo de

¹⁶⁵ Esteva, G., & Prakash, M. S. Grassroots Postmodernism: Remaking the Soil of Cultures. Zed Books.1998.

¹⁶⁶ Nash, op. Cit., 2001, p. 212.

¹⁶⁷ Zibechi, R. Dispersing Power: Social Movements as Anti-State Forces. AK Press, 2010.

resistencia que no sólo rechaza el sistema neoliberal, sino que construye espacios alternativos donde la justicia, la democracia directa y la autonomía son posibles.

El enfoque zapatista en la defensa del territorio y la cultura cobra especial relevancia en la lucha global contra el cambio climático y el extractivismo. Las comunidades zapatistas han defendido su territorio de proyectos extractivistas y megainfraestructuras, protegiendo sus recursos naturales y promoviendo un estilo de vida sostenible. Esta postura ha resonado en movimientos ambientales alrededor del mundo, que ven en la autonomía zapatista un ejemplo de cómo las comunidades locales pueden resistir la explotación y devastación ambiental que impone el sistema capitalista global¹⁶⁸.

Por otro lado, la relevancia contemporánea del EZLN también se manifiesta en su crítica a la democracia representativa y en su propuesta de una democracia participativa y comunitaria. En una era de creciente desconfianza hacia los sistemas políticos tradicionales, la experiencia zapatista de organización política autónoma ofrece un modelo alternativo que ha captado el interés de jóvenes activistas y colectivos que buscan construir formas de vida y organización diferentes. La autonomía zapatista demuestra que es posible construir un modelo político donde la ciudadanía activa y el compromiso comunitario están en el centro de la toma de decisiones.

El impacto del EZLN en la lucha global por la autonomía ha sido profundo y duradero. A través de su mensaje y sus prácticas, el movimiento zapatista ha inspirado a una generación de activistas y comunidades en diversas partes del mundo, proponiendo una alternativa viable al sistema neoliberal y mostrando que la autonomía y la autodeterminación son posibles. La experiencia zapatista ofrece un modelo de resistencia que, al mismo tiempo, es una invitación a construir un futuro donde la justicia, la equidad y la sostenibilidad sean el centro de la organización social.

4.5. La resignificación de la autonomía zapatista.

El nuevo desafío zapatista: la construcción del común, nos hace pensar que la historia del pensamiento político está atravesada por una tensión constante entre dominación y emancipación. Desde la formación del estado moderno, la política ha sido pensada, en gran medida, como la disputa por el control del poder: quién gobierna, quién manda y bajo qué legitimidad. Sin embargo, el pensamiento político del zapatismo, particularmente en su fase más reciente, introduce una inflexión radical al replantear el problema mismo del poder. Con el giro hacia el común y la reorganización territorial mediante los Gobiernos Autónomos

¹⁶⁸ Klein, N. This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate. Simon & Schuster, 2014.

Locales (GAL) impulsados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la autonomía deja de ser únicamente una forma alternativa de gobierno para convertirse en una práctica orientada a desarticular las lógicas mismas de la dominación.

En su primera etapa, la autonomía zapatista representó una inversión de la relación de poder característica del estado moderno. Allí donde el estado concentraba la autoridad en una estructura jerárquica, las comunidades construyeron sistemas propios de gobierno, como los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, que buscaban invertir la verticalidad del mando mediante el principio de “mandar obedeciendo”. En ese momento, la dominación no desaparecía completamente, pero era desplazada: el poder ya no se ejercía desde arriba, sino desde abajo, desde la comunidad organizada. La autonomía aparecía entonces como una forma de reapropiación del poder político por parte de los pueblos.

No obstante, la reflexión zapatista ha continuado evolucionando. En su reformulación más reciente, el proyecto autonomista parece dar un paso más profundo: no se trata ya de invertir la dominación, sino de suprimir la lógica misma que la hace posible. La introducción del concepto del común, entendido como la no propiedad y como la gestión colectiva de la vida, desplaza el eje del pensamiento político. Si el poder moderno se fundamenta en la apropiación —de la tierra, de los recursos, de las decisiones—, el común introduce una racionalidad distinta, basada en el compartir, el cuidar y el reproducir la vida colectivamente.

Desde esta perspectiva, la autonomía deja de ser únicamente una estructura política para convertirse en una ontología social. La comunidad ya no se organiza para disputar el poder del estado, sino para construir un mundo donde la lógica de la propiedad privada pierde centralidad. En este sentido, el común no es simplemente una forma económica alternativa; es una transformación de la manera en que se concibe la relación entre los seres humanos, la tierra y la comunidad.

La creación de los Gobiernos Autónomos Locales (GAL) refleja precisamente esta transformación. A diferencia de las estructuras anteriores, los GAL profundizan la descentralización del poder hasta niveles más cercanos a la vida cotidiana de las comunidades. El poder político se fragmenta deliberadamente para evitar su concentración. En lugar de construir una nueva institucionalidad fuerte, el zapatismo parece apostar por una multiplicidad de espacios autónomos donde la autoridad es siempre provisional, rotativa y profundamente arraigada en la comunidad.

Este desplazamiento tiene una dimensión filosófica significativa. Si la modernidad política se fundó sobre la idea de soberanía —una instancia última que decide y concentra el poder—, el común zapatista propone una forma de organización sin centro soberano. La autoridad deja de

ser un atributo permanente para convertirse en una función temporal al servicio de la colectividad. Así, la política deja de ser el arte de gobernar sobre otros y se transforma en la práctica de cuidar lo que es de todos y de nadie al mismo tiempo.

La resignificación de la autonomía implica también una crítica profunda al capitalismo global. El capitalismo no se sostiene únicamente por la explotación económica, sino por la lógica de la apropiación: convertir la tierra, el trabajo, el conocimiento y hasta la vida en propiedad susceptible de ser acumulada. Frente a esta racionalidad, el común zapatista introduce una lógica de desposesión voluntaria, donde lo que importa no es poseer, sino sostener colectivamente las condiciones de la vida.

De este modo, el zapatismo parece desplazarse desde una política de resistencia hacia una política de creación. Ya no se trata solamente de oponerse al orden hegemónico de la globalización, sino de ensayar formas de vida que lo vuelvan innecesario. En este sentido, la autonomía deja de ser una estrategia defensiva y se convierte en una práctica civilizatoria alternativa.

La supresión de la dominación no significa la ausencia de conflicto o de autoridad, sino la transformación de su sentido. La autoridad existe, pero no se autonomiza de la comunidad; el conflicto existe, pero se tramita dentro de un horizonte compartido. El poder ya no se acumula ni se perpetúa: circula, se disuelve y vuelve a surgir en función de las necesidades colectivas.

Así, la resignificación de la autonomía por parte del zapatismo constituye uno de los experimentos filosófico-políticos más radicales de nuestro tiempo. Al desplazar el eje desde la propiedad hacia el común y al reorganizar la vida política mediante los Gobiernos Autónomos Locales, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional no sólo invierte la lógica de la dominación que caracteriza al mundo moderno: intenta, de manera paciente y silenciosa, desmontarla desde sus fundamentos, abriendo la posibilidad de pensar una política más allá del poder mismo.

4.5.1. De la pirámide al común: ruptura con la jerarquía y horizontes de la autonomía.

La historia de la organización social ha sido dominada por la forma piramidal del poder, una estructura que concentra la toma de decisiones en la cúpula y que relega a las bases a la obediencia. El EZLN, en su lucha por la autonomía, ha recorrido un camino de aprendizaje en el que primero invirtió la pirámide con la consigna de “el pueblo manda y el gobierno obedece”, para luego comprender que la verdadera autonomía no consiste en invertir la dominación, sino en abolirla por completo. Es en este proceso que los zapatistas han transitado de la jerarquía

al común, donde la organización ya no depende de estructuras de poder verticales, sino de redes de cooperación y responsabilidad compartida.

La forma piramidal del poder es una estructura que, además de concentrar el poder en la cúpula y relegar a las bases a la obediencia, es patriarcal, en la concepción zapatista se le denomina en masculino: el pirámide, la forma piramidal del poder es masculina y patriarcal. Esta configuración jerárquica ha sido perpetuada por los sistemas políticos, religiosos y económicos a lo largo de la historia, asegurando la centralización del mando y la exclusión de la mayoría en la toma de decisiones.

“La pirámide invertida nosotros mismos la construimos, pero fuimos capaces de ver lo bueno y lo malo, y fue decidida su destrucción, fue una escuela estos 30 años de la práctica de nuestra autonomía, descubrimos otro camino, otra forma de vida, decidimos trabajar, vivir y gobernar en común”.¹⁶⁹ La pirámide fue una escuela. En su seno se comprendieron las limitaciones de los sistemas jerárquicos y su propensión a reproducir desigualdades. Se constató que la jerarquía genera figuras especializadas y separadas del pueblo, autoridades alejadas de la realidad cotidiana de las comunidades. A pesar de los intentos de transformación, la inversión del poder no resolvía la esencia del problema: la persistencia de la exclusión, la centralización de decisiones y la falta de un vínculo orgánico entre gobierno y pueblo.

Las fallas del modelo piramidal fueron evidentes: ausencia de equidad de género, falta de espacios para el aprendizaje colectivo sobre el autogobierno, desarticulación entre comunidades, dependencia de líderes y la incapacidad de generar una continuidad en los procesos de organización y gobierno. Asimismo, la presencia de estructuras formales como la Junta de Buen Gobierno demostró que la autonomía no podía sostenerse en una burocracia revolucionaria sin riesgo de reproducir los vicios del estado patriarcal.

El modelo piramidal también condujo a la segmentación del territorio zapatista, con comunidades que accedían de manera desigual a los recursos, sobre todo a los proyectos externos que dependían de la infraestructura vial o de la cercanía a los centros de decisión. Esto generó un desequilibrio en la distribución de apoyos, debilitando la unidad comunitaria y acentuando la dependencia de ciertas poblaciones hacia formas externas de ayuda.

Sin embargo, la práctica también dejó aprendizajes positivos. Se conquistó la libertad de gobernarse sin tutelajes externos, se reafirmó la capacidad del pueblo para decidir sobre su destino y se estableció una relación más directa entre la comunidad y sus formas de

¹⁶⁹ Comandancia Zapatista, Encuentro de rebeldías y resistencias, diciembre 2024.

organización. La justicia dejó de ser una mercancía y se convirtió en un ejercicio de equidad, la democracia fue entendida como un acuerdo colectivo y la transparencia se volvió una obligación fundamental para quienes asumían responsabilidades de gobierno. El pueblo aprendió a vigilar su propia organización y a sancionar lo que no estaba claro.

Los zapatistas transitaron del gobierno autónomo a la comunidad autónoma. La decisión de suprimir la pirámide y reemplazarla por el común, marca un hito en la concepción zapatista de la autonomía. Se trata de una transición que no busca meramente reorganizar la jerarquía, sino abolir la separación entre gobernantes y gobernados. La autonomía, entendida en este nuevo horizonte, es la capacidad de un pueblo para autodeterminarse en todas las esferas de la vida.

El nuevo modelo organizativo zapatista se estructura en torno a la creación de los Gobiernos Autónomos Locales (GAL), que permiten que cada comunidad sea el epicentro de su propio gobierno. Estas instancias se articulan en Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (CGAZ), y su máxima expresión es la Asamblea de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (ACGAZ). Este sistema elimina la concentración del poder y promueve la participación equitativa de todas las comunidades.

La destrucción de la pirámide no implica el caos ni la ausencia de organización, sino la construcción de un orden alternativo basado en la colectividad, la cooperación y el reconocimiento mutuo. Gobernar en común no es simplemente un ejercicio administrativo, sino una forma de vida que se construye a partir de la confianza, la comunicación y la solidaridad. En este sentido, el zapatismo no propone un modelo cerrado ni una utopía inalcanzable, sino una práctica en constante transformación, enraizada en la realidad de los pueblos y abierta a nuevas formas de organización.

El común, como nueva estructura de gobierno, busca eliminar las fragmentaciones sociales impuestas por el sistema hegemónico y transformar la relación entre individuos y comunidad en una relación de corresponsabilidad, donde el bienestar colectivo prevalezca sobre los intereses individuales. La idea central es que la autonomía no es un destino, sino un proceso constante de construcción colectiva.

Treinta años de autonomía han sido una escuela de lucha y aprendizaje. La experiencia zapatista demuestra que la construcción de un mundo nuevo no pasa por reformar las estructuras existentes, sino por imaginar y construir otras desde la práctica cotidiana. La pirámide fue una estructura de opresión, incluso cuando se intentó invertirla; su destrucción es la afirmación de un nuevo paradigma donde el poder ya no se ejerce sobre los pueblos, sino que emana de ellos.

La autonomía zapatista es, en esencia, una apuesta por la dignidad, por la capacidad de los pueblos de decidir su destino y de organizarse sin tutelados ni jerarquías. En su evolución, ha pasado de la resistencia a la construcción, del aprendizaje a la creación de nuevas formas de vida. El común es más que una forma de organización política: es un horizonte de libertad, un camino donde la autodeterminación no es una aspiración abstracta, sino una práctica viva que redefine la relación entre los pueblos y su destino.

4.5.2. El sentido del común: más allá del individuo y la propiedad.

El zapatismo ha sido, desde su irrupción pública en 1994, una de las expresiones políticas y filosóficas más significativas en la lucha por la autonomía de los pueblos originarios en México y el mundo. Su proyecto autonómico no sólo desafía las estructuras hegemónicas del estado y el capital, sino que también reconfigura la comprensión de la autonomía con el concepto del “común”, esto es, la articulación de prácticas colectivas basadas en una ética comunitaria. Este apartado explora el modo en que la autonomía zapatista construye y sostiene el sentido del común a través de sus estructuras organizativas, sus valores compartidos y sus mecanismos de participación y resistencia.

Cuando los zapatistas hablan de “el común”, inmediatamente pensamos en la “propiedad común” o en el “bien común” de Sócrates y Aristóteles respectivamente, pero el pensamiento zapatista va más allá del concepto de propiedad, el común es la abolición del concepto de propiedad; y “el común”, no se refiere sólo a los bienes comunes tangibles como el territorio y sus recursos naturales y económicos, sino a bienes intangibles como la felicidad colectiva, la justicia, educación, salud y comunicación comunitaria, el trabajo en común, el bienestar de la comunidad política en su totalidad. En ese sentido, el común es la forma de organización sociopolítica zapatista de ahora en adelante, todo en común, el sentido del común es suprimir las relaciones de dominación.

El común se refiere a los territorios, recursos, bienes o servicios que son compartidos y utilizados colectivamente por la comunidad zapatista en general. El sentido del común es el acceso equitativo, proporcionar acceso igualitario a los territorios, recursos, bienes o servicios para todos los miembros de la comunidad zapatista; el uso sostenible, fomentar el uso responsable y sostenible de los territorios, recursos, bienes o servicios para garantizar su disponibilidad a largo plazo; el beneficio colectivo, maximizar el beneficio para la comunidad en su totalidad, en lugar de priorizar intereses individuales; la cooperación y solidaridad, promover la cooperación y solidaridad entre los miembros de la comunidad para gestionar y proteger los territorios, recursos, bienes o servicios compartidos; la reducción de las desigualdades, ayudar a reducir las desigualdades económicas y sociales al proporcionar acceso a territorios, recursos, bienes y servicios esenciales. De esta manera se suprimen las relaciones de dominación y se establecen relaciones cooperativas y solidarias.

El común incluye tierras comunales, recursos naturales (agua, bosques, etcétera), infraestructura pública (parques, carreteras, etcétera), bienes y servicios culturales y patrimoniales, conocimientos y tecnologías, aparato de justicia, y relaciones laborales. En ese sentido, el común busca promover la justicia social, la sostenibilidad y el bienestar colectivo a través de la gestión compartida y responsable de los territorios, recursos, bienes y servicios. El común se refiere al conjunto de condiciones y valores que permiten a todos los miembros de una comunidad política vivir dignamente, desarrollarse integralmente y alcanzar el bienestar colectivo; implica considerar el interés general y el beneficio colectivo por encima de los intereses individuales. El común abarca aspectos como la justicia social y la equidad; el acceso a servicios básicos (educación, salud y comunicación), protección del medioambiente (no se consideran propietarios, sino guardianes de la madre tierra); seguridad y estabilidad; participación democrática consensual; respeto a los derechos humanos; solidaridad y cohesión social. Por lo tanto, el común busca crear una sociedad más justa, equitativa y próspera para todos.

El concepto de “el común” en el pensamiento zapatista representa una ruptura radical con la noción tradicional de propiedad, tanto en su dimensión material como en su sentido filosófico y político. A diferencia de las concepciones clásicas de la propiedad común en Sócrates y Aristóteles, donde el bien común está supeditado a un orden jerárquico y a una estructura de poder que administra su distribución, el zapatismo plantea una transformación más profunda: la abolición misma de la propiedad como estructura de dominación.

En el mundo occidental, la propiedad ha sido históricamente un eje central de la organización económica y política, desde la polis griega hasta el capitalismo contemporáneo. La modernidad ha consagrado el derecho de propiedad como base de la libertad individual, según el liberalismo, o como un problema a resolver dentro de un marco estatal, según algunas corrientes del socialismo. Sin embargo, la propuesta zapatista se aparta de ambos paradigmas al colocar en el centro la idea de “el común” no como una redistribución de lo existente, sino como una transformación ontológica de las relaciones humanas.

“El común” no es sólo el acceso compartido a recursos tangibles como la tierra, los ríos o los bosques, sino también la generación de bienes intangibles que garantizan el bienestar colectivo, como la justicia, la educación y la salud comunitaria. En esta visión, la comunidad no es simplemente una suma de individuos que participan en una estructura económica y política, sino un sujeto colectivo que se construye en la reciprocidad y la autodeterminación. Así, “el común” se convierte en una forma de organización sociopolítica que no sólo busca administrar los bienes compartidos, sino que, sobre todo, pretende suprimir las relaciones de dominación.

Este último punto es crucial, pues la dominación se manifiesta no sólo en la propiedad privada de los medios de producción, sino también en las relaciones de poder que fragmentan a la comunidad y perpetúan desigualdades. Al situar el bienestar colectivo como principio rector, los zapatistas desmontan la lógica de acumulación individualista y plantea una alternativa basada en la interdependencia. Aquí es donde la autonomía zapatista cobra su mayor sentido filosófico: no como un simple rechazo al mercado capitalista que se ha apropiado de las estructuras de poder del estado-nación, sino como la construcción de una forma de vida en la que la comunidad decide sobre sí misma, en función de valores que trascienden el paradigma de la propiedad.

La modernidad occidental ha privilegiado al individuo como centro de la experiencia política y moral, estableciendo una dicotomía entre lo privado y lo público. Sin embargo, las comunidades zapatistas proponen una visión distinta, en la que el “nosotros” prevalece sobre el “yo” y donde el bien común se construye a través de la participación y la reciprocidad. En este sentido, la autonomía zapatista puede entenderse como una praxis de la colectividad que subvierte la racionalidad liberal y capitalista.

La propuesta de “el común” zapatista abre una reflexión sobre el futuro de la organización social en un mundo dominado por el neoliberalismo. Si la globalización ha impuesto un modelo basado en la privatización de los bienes y servicios esenciales, la apuesta zapatista sugiere un retorno a la comunidad, no como una nostalgia del pasado, sino como una alternativa de resistencia y emancipación. En ese sentido, “el común” no es sólo un concepto filosófico o político, sino una praxis en construcción que desafía las estructuras hegemónicas y plantea nuevas posibilidades para la vida en colectividad.

Una praxis, unas prácticas colectivas que desafían al individualismo y la propiedad privada, así como a las estructuras de poder, por ello decidieron destruir las Juntas de Buen Gobierno (JBG) y en su lugar crear los Gobiernos Autónomos Locales (GAL), sin embargo, el caracol, como metáfora y como estructura política, representa la circularidad del tiempo, la inclusión de todas las voces y la toma de decisiones basada en la deliberación colectiva. A través de las nuevas estructuras de la organización sociopolítica zapatista, los GAL, los zapatistas han institucionalizado una forma de democracia directa y consensual que permite que el poder no se concentre en una sola persona o grupo, sino que sea distribuido de modo que permea toda la estructura horizontal que ejerce autoridad permanentemente. Estas prácticas desmantelan la lógica representativa del estado y promueven un tipo de política donde la comunidad es el sujeto activo de su propio destino.

La autonomía zapatista no sólo es una estrategia de resistencia frente al estado, sino también una expresión de una ética comunitaria que se basa en principios como la ayuda mutua, la responsabilidad colectiva y el mandar obedeciendo. Este principio, que orienta el ejercicio de

la autoridad, implica que nadie gobierna o manda y nadie es gobernado ni obedece, sino que el pueblo en su totalidad ejerce su voluntad colectiva, respetando sus decisiones y sirviendo a la comunidad. Además, la justicia zapatista no está fundada en la punitividad del derecho estatal, sino en la restauración del equilibrio social y la resolución de conflictos mediante el diálogo y la mediación.

Los zapatistas ofrecen una alternativa radical a las formas tradicionales de organización política, proponiendo una autonomía basada en la construcción del sentido del común a través de prácticas colectivas y una ética comunitaria. En un mundo dominado por la fragmentación y el individualismo, la experiencia zapatista nos recuerda la posibilidad de una vida política donde la comunidad no sea una abstracción, sino una realidad vivida y sostenida por sus integrantes. Así, la autonomía zapatista no sólo resiste al estado y al capital, sino que también encarna una filosofía de la vida en común que desafía las estructuras de dominación contemporáneas.

El concepto de “el común” atraviesa la historia del pensamiento como una pregunta fundamental sobre nuestra existencia colectiva. Desde la organización de las primeras comunidades hasta las luchas contemporáneas por la justicia social, la idea de “el común” no sólo alude a lo compartido, sino que implica una visión del ser humano como un ser esencialmente relacional. ¿Por qué existe “lo común”? ¿Es una necesidad, un ideal o una construcción impuesta?

Desde una perspectiva filosófica, “lo común” es el fundamento mismo de la vida en sociedad. Aristóteles afirmaba que el ser humano es un *zoon politikon*, un ser que sólo alcanza su plenitud en la polis, la comunidad suprema orientada al bien supremo, el bien común, la felicidad colectiva. En esta visión, el bien común es la finalidad de la organización política, pues nadie se basta a sí mismo. En la modernidad, pensadores como Rousseau sostuvieron que la sociedad debía garantizar un contrato social donde la voluntad general primara sobre los intereses particulares, estableciendo así una ética de lo común.

Sin embargo, la existencia de lo común no es sólo una cuestión política, sino también ontológica. Para Heidegger, el ser humano no existe de manera aislada, sino que es un Ser-con-otros. Nuestra realidad está tejida de interdependencias: el lenguaje, la cultura, el conocimiento, incluso la percepción del mundo son construcciones colectivas. Lo común no es una opción; es la condición misma de nuestra existencia.

Pero lo común también es una lucha. En un mundo marcado por la privatización y la mercantilización de todos los aspectos de la vida, los bienes comunes –la tierra, el agua, el conocimiento, incluso el trabajo– son constantemente amenazados. Desde Marx hasta Hardt

y Negri, la defensa de lo común ha sido vista como un acto de resistencia frente a la lógica del capital. Lo común, entonces, no es sólo un hecho, sino un horizonte ético-político: un espacio de solidaridad donde lo colectivo se antepone a la explotación.

Así, la razón de ser de lo común es la vida misma. No hay humanidad sin lo común, pues sólo en la cooperación, el cuidado y la justicia compartida podemos alcanzar una existencia digna. Lo común no es un estado estático, sino un proceso continuo de construcción y defensa. ¿Cómo hacemos para que lo común no sea sólo un principio, sino una práctica viva? Tal vez la respuesta está en redescubrir que nuestro destino está entrelazado con el de los otros y que, en última instancia, sólo lo común nos hace plenamente humanos. Lo común no es un principio abstracto que podamos asumir sin más; es una práctica viva que se construye cotidianamente. Requiere de voluntad política, de imaginación colectiva, de una ética del cuidado que trascienda el individualismo. La tarea no es sencilla, porque los sistemas de poder buscan constantemente fragmentar, dividir y aislar. Sin embargo, la historia muestra que, incluso en los contextos más adversos, lo común resurge: en la solidaridad de las comunidades indígenas que protegen sus territorios, en la cooperación de las redes de apoyo mutuo en tiempos de crisis, en la creación de espacios autónomos donde se ensayan nuevas formas de vivir y decidir en colectivo.

Marx denunció cómo el cercamiento de los bienes comunes en la Inglaterra del siglo XVIII destruyó formas tradicionales de vida colectiva y sentó las bases para la acumulación originaria del capital. Hoy, ese proceso continúa bajo nuevas formas: la apropiación corporativa del agua, la biopiratería que patenta el conocimiento ancestral de los pueblos, o la conversión de la educación y la salud en mercancías. La lucha por lo común, entonces, no es sólo una resistencia al despojo, sino una afirmación de otras formas de vida y organización social que no estén subordinadas a la lógica de la ganancia.

Sin embargo, lo común no es únicamente lo que se defiende, sino también lo que se construye. No basta con rechazar la privatización de la vida; es necesario imaginar y practicar nuevas formas de gestión compartida, de democracia radical, de producción colectiva del conocimiento. La comuna de París, los caracoles zapatistas, las experiencias de autogestión obrera en Argentina o los movimientos de software libre son ejemplos de que lo común no es una utopía abstracta, sino una posibilidad concreta que emerge cuando las personas se organizan para gestionar su vida en comunidad. Lo común, entonces, no es sólo un estado situacional, sino un proceso: no se trata de volver a un pasado idealizado de bienes compartidos, sino de inventar nuevas formas de hacer comunidad en un mundo donde la interdependencia es más evidente que nunca.

Si lo común es la condición de nuestra existencia, entonces la pregunta no es si es posible, sino cómo hacer que sea sostenible, justo y libre. ¿Cómo transformamos lo común en un

principio organizador de nuestras sociedades, en lugar de una excepción que sobrevive en los márgenes? Los zapatistas son, en muchos sentidos, una de las expresiones más radicales y vivas de la construcción de lo común en el mundo contemporáneo. La autonomía zapatista no es sólo una resistencia frente al estado y al capital, sino la afirmación de una forma distinta de organizar la vida colectiva basada en la comunidad, el apoyo mutuo y la toma de decisiones en común. La lucha zapatista no plantea simplemente la recuperación de tierras o derechos, sino la construcción de un mundo donde lo común no sea una excepción, sino la base de la existencia política y social.

Sin embargo, lo común zapatista no es sólo una forma de organización interna, sino también una propuesta ética y política para el mundo. Los zapatistas han insistido en que su lucha no es únicamente por los pueblos indígenas de Chiapas, sino por todos aquellos que buscan un mundo donde quepan muchos mundos. Aquí, lo común adquiere una dimensión global: la autonomía zapatista se convierte en una inspiración para movimientos que, desde distintas geografías, buscan defender sus territorios, autogestionar sus recursos y resistir la lógica del despojo neoliberal.

El desafío del común zapatista es su sostenibilidad y su expansión. En un contexto de guerra contrainsurgente, violencia paramilitar y cerco económico, la autonomía zapatista enfrenta una lucha constante para defender sus formas de vida y evitar la cooptación o la fragmentación. Sin embargo, su existencia misma demuestra que otro mundo no sólo es posible, sino que ya se está construyendo. En este sentido, los zapatistas nos muestran que lo común no es un ideal abstracto, sino una práctica concreta que requiere organización, resistencia y una profunda transformación de las relaciones de poder en relaciones de cooperación.

El común zapatista nos desafía a preguntarnos: ¿cómo podemos expandir estas experiencias de lo común más allá de Chiapas? ¿Cómo podemos construir nuestras propias autonomías en distintos contextos? ¿Cómo podemos hacer de lo común no sólo una alternativa, sino un horizonte de transformación global? Tal vez la lección zapatista sea que lo común no se espera, se hace.

Desde una perspectiva dialéctica, es necesario encontrar una armonía entre ambas posturas. La comunidad zapatista ha construido un modelo basado en la colectividad, el apoyo mutuo y la autodeterminación. Sin embargo, la autonomía no debe implicar el aislamiento, sino la posibilidad de interactuar con el mundo sin perder la esencia de la lucha. La verdadera autonomía se fortalece cuando cada individuo tiene la libertad de elegir su camino dentro de un marco comunitario que le brinde sustento, sin imponerle una identidad cerrada.

El reto para las nuevas generaciones zapatistas es hallar este equilibrio, donde la comunidad y el individuo no se anulen mutuamente, sino que se potencien en una relación de mutua complementariedad. Solo así la autonomía zapatista podrá trascender no sólo en términos políticos y culturales, sino también en términos filosóficos, como un modelo de resistencia que no niegue la libertad individual, sino que la fortalezca dentro de un horizonte colectivo.

Conclusiones.

El zapatismo puede comprenderse como una de las expresiones más profundas de la crítica contemporánea al orden dominante de la globalización capitalista. Más que un movimiento insurgente en sentido estrictamente político o militar, constituye una propuesta civilizatoria que cuestiona las bases mismas de la hegemonía neoliberal: la centralidad del mercado, la acumulación ilimitada y la subordinación de la vida al capital. En este horizonte, el zapatismo emerge como una alternativa contrahegemónica porque no sólo resiste al poder dominante, sino que construye, desde abajo y en los márgenes del sistema, otras formas de organización social, política y económica fundadas en la autonomía, la colectividad y la dignidad de los pueblos. Su crítica al capitalismo no se limita a denunciar la explotación material, sino que revela también la violencia epistemológica y cultural que la modernidad hegemónica ha impuesto sobre las comunidades indígenas y los pueblos del mundo. Frente al individualismo competitivo del neoliberalismo, el zapatismo propone una ética del común, donde la vida colectiva, la reciprocidad y el cuidado de la tierra adquieren centralidad. Así, su lucha no es solamente una confrontación contra un sistema económico, sino una afirmación radical de otras formas de existir y de pensar la política, donde la autonomía se convierte en el principio desde el cual los pueblos recuperan la capacidad de decidir sobre su propio destino histórico.

La presente investigación ha tenido como propósito analizar la autonomía zapatista como una propuesta filosófica y política que emerge en el contexto de la globalización capitalista. A lo largo de este trabajo se ha mostrado que el zapatismo no puede comprenderse únicamente como un movimiento insurgente localizado en el sureste mexicano, sino como una crítica radical al orden hegemónico que estructura el mundo contemporáneo. Desde su levantamiento en 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha construido una reflexión práctica sobre la autonomía que cuestiona los fundamentos del capitalismo global y propone una alternativa civilizatoria basada en la dignidad, la colectividad y la autodeterminación de los pueblos.

Uno de los hallazgos centrales de esta tesis es que la relación entre autonomía y capitalismo no puede entenderse en términos de simple oposición, sino como una dialéctica de tensión permanente. La globalización capitalista busca expandir la lógica de la mercantilización hacia todos los ámbitos de la vida, subordinando la tierra, el trabajo, el conocimiento y la política a la lógica de la acumulación. Frente a esta dinámica, la autonomía zapatista se constituye como una práctica que resiste esa expansión y, al mismo tiempo, ensaya formas de organización social que escapan a la racionalidad del capital. En esta tensión se expresa un conflicto más profundo entre dos formas de concebir el mundo: una basada en la propiedad, la competencia y la acumulación, y otra fundada en el común, la reciprocidad y la reproducción de la vida.

La construcción de estructuras autonómicas como los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno a partir de 2003 y los Gobiernos Autónomos Locales (GAL) a partir de 2023 representó uno de los momentos más significativos de esta alternativa política. Estas formas de organización demostraron que es posible construir espacios de autogobierno que funcionan al margen del estado y que se sustentan en la participación comunitaria y en el principio de “mandar obedeciendo”. A través de estas instituciones, las comunidades zapatistas lograron consolidar un sistema de gobierno propio, basado en la deliberación colectiva y en la rotación del poder, desafiando así la lógica jerárquica del poder estatal y del sistema político dominante.

Asimismo, el desarrollo de sistemas autónomos de educación, salud y justicia mostró que la autonomía no es únicamente un discurso político, sino una práctica cotidiana de construcción social. Las escuelas zapatistas, que enseñan tanto conocimientos universales como la historia y los saberes de los pueblos indígenas, representan un intento por recuperar la memoria y la identidad frente a la homogenización cultural del neoliberalismo. Del mismo modo, las clínicas comunitarias y los sistemas de justicia autónoma han permitido responder a las necesidades de las comunidades desde una lógica distinta a la del estado y el mercado.

Sin embargo, la investigación también ha mostrado que el proyecto autonómico zapatista enfrenta múltiples desafíos. Entre los obstáculos más importantes se encuentran la militarización del territorio, la violencia paramilitar, el aislamiento geográfico y la escasez de recursos económicos. Estas condiciones han limitado la expansión del proyecto y han obligado a las comunidades a sostener su autonomía en condiciones extremadamente adversas. A ello se suman los desafíos internos relacionados con la diversidad cultural, la cohesión comunitaria y la sostenibilidad económica de los proyectos productivos.

A pesar de estas dificultades, los logros del proyecto zapatista son significativos. La permanencia de las estructuras autónomas durante más de tres décadas demuestra la viabilidad de un modelo político alternativo basado en la participación comunitaria y la autogestión. Asimismo, la influencia del zapatismo en movimientos sociales de distintas partes del mundo revela su capacidad para articular un discurso global contrahegemónico que cuestiona las bases del neoliberalismo y abre horizontes para imaginar otras formas de organización social.

En los últimos años, el discurso zapatista ha experimentado una resignificación que profundiza su crítica al capitalismo global. La incorporación del concepto del común como eje organizador de la vida colectiva implica un desplazamiento desde la simple inversión del poder hacia la búsqueda de una forma de organización que suprima la lógica misma de la dominación. En esta nueva etapa, la autonomía ya no se concibe únicamente como

autogobierno, sino como la construcción de relaciones sociales basadas en la no propiedad, el cuidado colectivo y la defensa de la vida frente a la devastación capitalista.

Este rediseño del proyecto autonómico también responde a las nuevas condiciones de la crisis global contemporánea. La intensificación de la crisis climática, el avance del extractivismo, la expansión de las tecnologías de control y la creciente violencia estatal y paraestatal han obligado al zapatismo a replantear sus estrategias. La defensa del territorio frente a megaproyectos de infraestructura, la articulación con movimientos globales contrahegemónicos y el fortalecimiento del papel de las mujeres en la construcción de la autonomía son expresiones de esta evolución.

En este sentido, el zapatismo permite comprender que el capitalismo contemporáneo atraviesa una crisis estructural profunda. Lejos de representar un sistema estable, la globalización capitalista revela cada vez más sus contradicciones internas: desigualdades extremas, devastación ambiental, violencia sistemática y descomposición social. En este contexto, el aumento de la violencia estatal, paramilitar y económica puede interpretarse como una reacción defensiva de un sistema que enfrenta sus propios límites históricos. El capitalismo, al intensificar su lógica de acumulación, produce simultáneamente las condiciones de su propia crisis.

Frente a esta crisis, la autonomía aparece como una de las alternativas contrahegemónicas más significativas de nuestro tiempo. No se trata de un modelo universal que deba replicarse mecánicamente, sino de una experiencia histórica que demuestra la posibilidad de construir mundos distintos dentro del propio sistema dominante. La autonomía zapatista revela que la política puede reorganizarse desde la comunidad, que la economía puede orientarse hacia la reproducción de la vida y que la democracia puede ejercerse de manera directa y participativa.

La principal conclusión de esta tesis es que la autonomía zapatista representa una práctica filosófica y política de descolonización del poder. Al cuestionar la centralidad del estado, la propiedad y la acumulación, el zapatismo abre un horizonte de pensamiento que permite imaginar formas de vida más allá de la racionalidad capitalista. En la tensión permanente entre autonomía y capitalismo se juega, en última instancia, una disputa histórica por el sentido del futuro. Mientras el capitalismo profundiza su crisis y responde con mayores niveles de violencia, las experiencias autonómicas como la zapatista muestran que otros mundos no sólo son posibles, sino que ya están siendo contruidos en los márgenes del sistema global.

Una conclusión fundamental que se desprende de esta investigación es que la autonomía zapatista no puede comprenderse únicamente como un proyecto político o como una estrategia de resistencia frente al estado y al capitalismo global. Su alcance es más profundo:

constituye una alternativa ontológica y civilizatoria frente al orden dominante de la modernidad capitalista. En efecto, el proyecto construido por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional no se limita a reorganizar las instituciones de gobierno o a plantear nuevas formas de gestión comunitaria; propone, de manera implícita y explícita, otra forma de concebir el ser, la comunidad y la relación entre los seres humanos y la tierra. La autonomía zapatista parte de una concepción distinta de la existencia social, en la cual la vida colectiva, la reciprocidad, el cuidado del territorio y la dignidad de los pueblos constituyen el fundamento de la organización política. En este sentido, la autonomía no sólo cuestiona la estructura económica del capitalismo, sino también su ontología individualista basada en la propiedad, la acumulación y la separación entre humanidad y naturaleza. Frente a la civilización del capital, que convierte la vida en mercancía y reduce el mundo a un espacio de explotación, el zapatismo propone una civilización del común, donde la comunidad, la diversidad y el respeto a la tierra se convierten en los principios que orientan la existencia. Así, la autonomía zapatista puede comprenderse como un horizonte civilizatorio alternativo que no sólo resiste al capitalismo global, sino que ensaya, en la práctica cotidiana de las comunidades, otras formas de habitar el mundo y de construir el futuro.

Bibliografía.

Agamben, G. Estado de excepción. Editorial Adriana Hidalgo, 2005.

Aguilar Casas, Elsa y Pablo Serrano Álvarez, Posrevolución y estabilidad. Cronología 1917-1967, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México, 2012.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio, Chiapas, América Latina y el sistema-mundo capitalista, en Chiapas en perspectiva histórica, 2002.

Althusser, L. Ideología y aparatos ideológicos del estado. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003.

Anderson, Benedict, Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, Fondo de Cultura Económica, 2021.

Arendt, Hannah. ¿Qué es la política?, Barcelona, Paidós, 2000.

Arévalo, Ledesma, Pérez y García, La propuesta educativa en las comunidades zapatistas: autonomía y rebeldía, Desidades, núm 13, año 4, diciembre 2016.

Avilés Arriola, José, jesuita de la Misión de Bachajón, Chiapas, entrevista, 1993.

Baronnet, B., Autonomía zapatista: Espacios de vida y nuevos modos de aprendizaje. Universidad Nacional Autónoma de México. 2011.

Baronnet, La educación zapatista como base de la autonomía en el sureste mexicano, Educacao e Realidade, Porto Alegre, Brasil, v.40, n.3, p.705-723, jul-sept 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/2175-623645794>, 2015.

Bauman, Zygmunt, Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Gedisa Editorial, 2002.

Berkes, F. Sacred Ecology, Taylor & Francis, 2008.

Berlin, Isaiah, Dos conceptos de libertad y otros ensayos. Alianza Editorial, 2014.

Berman, Morris, el reencantamiento del mundo, editorial cuatro vientos, 2001.

Brown, W., Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution. Zone Books. 2015.

Cajete, G. Native Science: Natural Laws of Interdependence. Clear Light Publishers, 2000.

Castro, Gustavo y Pickard, Miguel, Los derechos económicos y sociales en Chiapas: Salud y Educación. En <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=163>, 1999.

Chul Han, Byung, La sociedad del cansancio, Herder editorial, 2010.

Concha Malo, Miguel, Teología de la Liberación en Bobio, Norberto, Niccola Matelucci y Gianfranco Pasquino, Diccionario de Política, tomo 2, México, Siglo XXI, 1991.

Coulthard, Glen, *Red skin, White masks: rejecting the colonial politics of recognition*, University of Minnesota Press, 2014.

Cruz, Alberto, jesuita de la Misión de Bachajón, Chiapas, entrevista, 1993.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007.

Deloria, V. *The World We Used to Live In: Remembering the Powers of the Medicine Men*. Fulcrum Publishing, 2006.

De Souza Santos, Boaventura, *Epistemologías del sur*, ediciones Akal, 2014.

De Vos, J. *Una tierra para sembrar sueños: Historia reciente de la Selva Lacandona*. Fondo de Cultura Económica, 2002.

DOF: Diario Oficial de la Federación, 1965.

DOF: Diario Oficial de la Federación, 6 marzo 1972.

DOF: Diario Oficial de la Federación, 12 enero 1978.

Downs, A., *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper & Row, 1957.

Elster, Jon, *Economics*, editorial Gedisa mexicana, 2017.

Encuentro de Resistencias y Rebeldías convocado por el EZLN y celebrado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en diciembre de 2024.

Encuentro Internacional de Mujeres Que Luchan.

Escobar, A. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Enviñón Editores, 2010.

Estes, N. *Our History Is the Future: Standing Rock Versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*. Verso Books, 2019.

Esteva, G., & Prakash, M. S. *Grassroots Postmodernism: Remaking the Soil of Cultures*. Zed Books.1998.

Esteva, G. *Celebración del Zapatismo: La lucha por la autonomía en la era de la globalización*. Ediciones Era, 2007.

Florescano, E., *Etnia, estado y nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Nuevo Siglo,1997.

Foucault, M. *La voluntad de saber: Historia de la sexualidad I*. Siglo XXI Editores. 1976.

Foucault, “verdad y poder. Diálogo con M. Fontana” en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, España, editorial Altaya,1994.

Foucault, M., *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Palgrave Macmillan. 2008.

Foucault, M. La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982), México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Freire, P., Pedagogía del oprimido, Siglo XXI Editores, 1970.

Freud, S. Psicología de las masas y análisis del yo. Madrid, Alianza Editorial, 2010. (Obra original publicada en 1921).

García de León, Antonio, Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia, México, ediciones Era, 1989.

Gómez López, Isabel, Ejido Avellanal, Ocosingo, entrevista, 2001.

Graeber, D., Fragments of an Anarchist Anthropology, Prickly Paradigm Press, 2004.

Gudynas, E., Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza. Cochabamba, Centro de Documentación e Información Bolivia (CEDIB), 2015.

Guzmán Jiménez, Abelino, lingüista tseltal, disertaciones sobre autonomía, sin editorial, 2000.

Habermas, J., La constelación posnacional: ensayos políticos, Barcelona, Paidós, 2000.

Hall, T. D., & Fenelon, J. V. Indigenous Peoples and Globalization: Resistance and Revitalization. Boulder: Paradigm Publishers, 2009.

Harvey, N. The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy. Duke University Press. 1998.

Harvey, D. A Brief History of Neoliberalism. Oxford University Press. 2005.

Hayek, Friedrich, El camino de la servidumbre humana, 1944, Routledge Press, Reino Unido.

Hernández, Jerónimo, jesuita de la misión de Arena, Chiapas, entrevista, 1994.

Hernández Millán, Abelardo, comunicación personal, 2007.

Holloway, J., Change the world without taking power: The meaning of revolution today. Pluto Press, 2002.

Holloway, John. Cambiar el mundo sin tomar el poder. Buenos Aires: Herramienta, 2005.

Holloway, John, Crack Capitalism, Pluto Press, 2010.

Illich, Ivan, Némesis Médica, Barral, 1975.

Kant, I. Groundwork of the Metaphysic of Morals, 1785.

Khasnabish, A. Zapatistas: Rebellion from the Grassroots to the Global. Zed Books. 2013.

Kingsnorth, P. One No, Many Yeses: A Journey to the Heart of the Global Resistance Movement. Free Press. 2004.

- Klein, N. The Take. National Film Board of Canada. 2004.
- Klein, N. This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate. Simon & Schuster, 2014.
- Kymlicka, Will, Ciudadanía multicultural, ediciones Paidós, 1996.
- Kuper, A., The Return of the Native. Current Anthropology, 44(3), pp. 389-402, 2003.
- La Organización, documento interno de la Qu'iptic ta Lecubtesel, 1975.
- Legorreta Díaz, María del Carmen, Religión, política y guerrilla en las cañadas de la Selva Lacandona, México, cal y arena, 1998.
- Leyva Solano, Xóchitl y Ascencio Franco, Gabriel, Lacandonia al filo del agua, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Lipovetsky, Gilles, El Occidente globalizado, editorial anagrama, 2011.
- Manifiesto de Unión del Pueblo, México, 1972.
- Marcos, S. Nuestro paso por el mundo: una pregunta, muchos caminos. Plaza y Janés, 2002.
- Marcuse, Herbert, El hombre unidimensional, Austral, 1964.
- Marini, Ruy Mauro, La dialéctica de la dependencia, ediciones Era, 1973.
- Marion, Marie-Odile, "Una democracia a la defensiva", en Revista Mexicana de Sociología, 1987.
- McLuhan, Marshall, y Bruce R. Powers. La aldea global. Gedisa, 2002.
- Mertes, A movement of movements, 2004.
- Mill, John Stuart, Sobre la libertad, edición original en línea, 1859.
- Montagú, Roberta, "autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales" en Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas, Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers editores, 1970.
- Mora, M., Kuxlejal Politics: Indigenous Autonomy, Race, and Decolonizing Research in Zapatista Communities, University of Texas Press, 2017.
- Morales Bermudez, Jesús, "el congreso indígena de Chiapas: un testimonio" en Anuario 1991, México, Instituto Chiapaneco de cultura, 1992.
- Morales, Mardonio, jesuita de la Misión de Bachajón, Chiapas, entrevista, 1993.
- Morales, Mardonio, Cuadernos de la Selva, compilado por Federico Anaya Gallardo, inédito, 2000.
- Morales Mochán, Miguel, líder tseltal de los colonos de la Reserva de la Biósfera de los Montes Azules, 2010.

Moreno Mendoza, Rocío, el factor religioso en el surgimiento del conflicto armado en Chiapas, México, s/editorial, 1995.

Mouffe, Chantal, Agonística. Pensar el mundo políticamente, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Nash, J. Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization. Routledge. 2001.

Nozick, Robert, Anarquía, Estado y Utopía, 1974.

Primera Declaración de la Selva Lacandona, 1º de enero de 1994.

Ramírez, C. Gobernanza autónoma en el EZLN: El papel de los Caracoles. Revista de Estudios Latinoamericanos, 2008.

Rawls, John, Una teoría de la justicia social, edición original en línea, 1971.

Rodríguez, Carlos, líder socialista en Chiapas, entrevista, 1997.

Rousseau, El contrato social, 1764.

Ruiz García, Samuel, obispo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, entrevista, 1993.

Santos, Boaventura de Sousa. La globalización del derecho. Bogotá: CLACSO, 2006.

Sassen, S., Una sociología de la globalización, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

Schneewind, J.B., La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Sexta Declaración de la Selva Lacandona, 2005.

Silva Montes, C. La escuela zapatista: educar para autonomía y la emancipación. Alteridad 14 (1), 109-121. <https://doi.org/10.17163.alt.v14n1.2019.092019>, 2019.

Smith, L. T. Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. Zed Books Coulthard, 2012.

Speed, S. Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas. Stanford University Press. 2008.

Spinoza, B. Tratado político, Madrid, Alianza Editorial, 2014.

Stahler-Sholk, R. La autonomía en la era neoliberal: El zapatismo y las nuevas formas de resistencia. Revista Mexicana de Sociología, 72(2), p.189-215, 2010.

Stephen D. Krasner, Sovereignty: Organized Hypocrisy, Princeton University Press, 1999.

Stephen, L. Zapotec Women: Gender, Class, and Ethnicity in Globalized Oaxaca. Duke University Press, 2002.

Stiglitz, Joseph. Globalization and Its Discontents. Nueva York: Norton, 2002.

Taylor, Charles, El multiculturalismo y la política del reconocimiento, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Tello Díaz, Carlos, La rebelión de las cañadas, cal y arena, 1995.

Torres, La nueva educación zapatista: formación de una identidad diferente en los niños de las comunidades autónomas zapatistas. Revista Divergencia, 1 (2), 135-170, 2012.

Villoro, Luis, Estado plural, pluralidad de culturas, México, Paidós. 1998.

Wallerstein, Immanuel, Análisis de sistemas-mundo, siglo XXI editores, 2005.

Weber, M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Scribner, 1930.

Zehr, H., The Little Book of Restorative Justice. Good Books, 2002.

Zibechi, R. Dispersing Power: Social Movements as Anti-State Forces. AK Press, 2010.