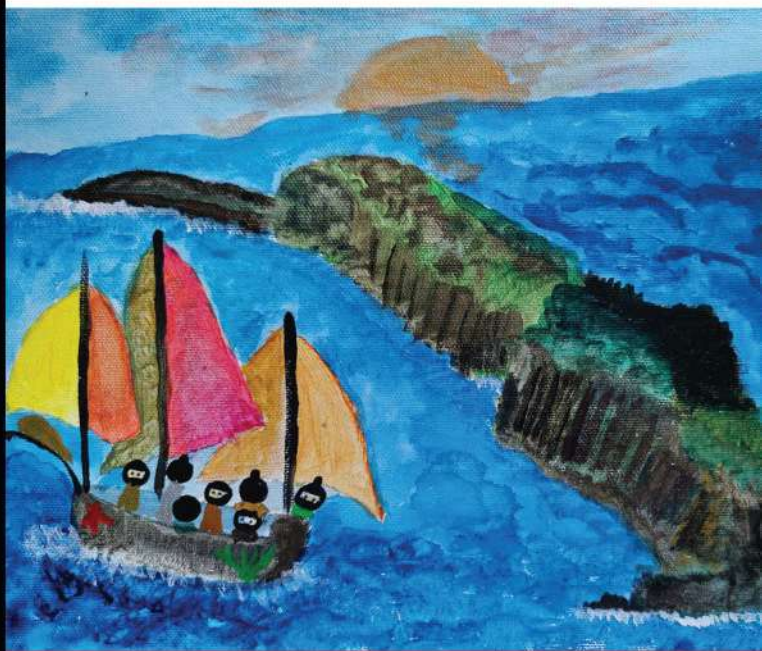


COLECCIÓN AL FARO ZAPATISTA

El *nosotros* zapatista y el tiempo como flor y rebeldía

Sergio Tischler



COLECCIÓN AL FARO ZAPATISTA

El *nosotros* zapatista y el tiempo como flor y rebeldía

Sergio Tischler



972.750836

T794n

El nosotros zapatista y el tiempo como flor y rebeldía / Sergio Tischler. -- Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Guadalajara, Jalisco: Cátedra Jorge Alonso: Universidad de Guadalajara, 2022.

48 p.-- (Colección Al Faro Zapatista).

ISBN Colección: 978-607-8800-34-6

ISBN: 978-607-8800-48-3

1. Tiempo 2. Zapatismo 3. Capitalismo 4. Autonomía 5. Revolución 6. Historia 7. Educación.

Primera edición digital: marzo de 2022

© Cooperativa Editorial Retos

Cuidado de la edición: Inés Durán Matute, Xochitl Leyva Solano y Sofía Carballo

Corrección de estilo: Sofía Carballo, Xochitl Leyva Solano e Inés Durán Matute

Imagen de portada: *Navegando*, acuarela de Paola Stefani

Diseño de colección, portada y diagramación de interiores: Sofía Carballo

CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 / C1023AAB Ciudad de Buenos Aires / Argentina /

Tel. [54 11] 4304 9145 / Fax [54 11] 4305 0875

<www.clacso.org> / <clacso@clacsoinst.edu.ar>

Cooperativa Editorial Retos

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

<<https://editorialretos.wordpress.com/>> / <gtcutter2016@gmail.com>

FB: <Retos Nodo Chiapas>

Cátedra Jorge Alonso

Calle España 1359, 44190, Guadalajara, Jalisco, México

<<http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/>> / <occte@ciesas.edu.mx>

Universidad de Guadalajara

Av. Juárez 976, Col. Americana, 44100, Guadalajara, Jalisco, México

<<https://www.udg.mx/>>

Este libro ha sido dictaminado por pares anónimos, quienes garantizan su calidad, actualidad y pertinencia.

Hecho en Chiapas, México / *Made in Chiapas, Mexico*

CONTENIDO

El <i>nosotros</i> zapatista y el tiempo como flor y rebeldía	7
Uno	7
Dos	8
Tres	11
Cuatro	15
Cinco	19
Seis	23
Siete	26

Ocho	33
Nueve	34
Diez	39
Bibliografía	42
Acerca del autor	46
Acerca de la colección	47

EL NOSOTROS ZAPATISTA Y EL TIEMPO COMO FLOR Y REBELDÍA*

Sergio Tischler

Uno

La ruta emprendida por contingentes del zapatismo a Europa, para después dirigirse a otras regiones del mundo, es parte de su viaje contra el tiempo. No solamente por el valor simbólico de navegar *La Montaña*¹ en el océano en una suerte de retorno a contrapelo de la historia, sino por intentar “conquistar” Europa con la imaginación rebelde surgida de su praxis política; en particular, de la lucha en-y-contra el tiempo del capital que se presenta en la cotidianeidad de la experiencia de la

* Este ensayo es el resultado de la reelaboración de uno previo (Tischler 2019), tanto en términos de la exposición como de la argumentación conceptual.

¹ Nombre dado por los zapatistas al barco en el que zarparon en la Travesía por la Vida (N. de las E.).

autonomía zapatista. Es esta una lucha por la vida, contra el tiempo de muerte que representa la lógica capitalista de las relaciones sociales. De esto, y otras cosas, han ido a hablar como parte de un diálogo de experiencias rebeldes y de reinención del lenguaje anticapitalista. Al centro de ese lenguaje se encuentra el tiempo como flor y rebeldía.

Dos

El capital es una lógica de reificación del tiempo. Como parte de esa relación, de la *forma valor* de las relaciones sociales, este se constituye en una abstracción objetiva con una racionalidad de carácter instrumental, determinada por el trabajo como praxis de dominación y explotación, como más adelante veremos con más detenimiento. Las revoluciones que derivaron en el llamado “socialismo real” fueron incapaces de cortar el *continuum* de esa lógica y generar un tiempo que fuera expresión de la autodeterminación colectiva de la sociedad. En cierta medida, eso fue resultado de una perspectiva productivista de la revolución, ligada a la idea fetichista de progreso, la cual, como lo argumentó Walter Benjamin (2007) en su momento, pertenece a una trama epistémica burguesa estructurada en torno al tiempo histórico como tiempo abstracto, lineal y vacío. Por otro lado, el zapatismo ha planteado el tema de revolución anticapitalista desde una perspectiva diferente y crítica al “canon clásico”. Se enfrenta al desafío de actualizar la revolución. Lo hace asumiendo analíticamente la historia revolucionaria como una historia marcada por la

hegemonía y cuyo concepto se hizo ruina teórica. Sabiendo que el reto es un proceso abierto, un ensayo que genera más preguntas que respuestas puntuales, planteamos las siguientes:

¿La praxis política del zapatismo, particularmente expresada en la experiencia de la autonomía, apunta a la superación de la dominación capitalista, basada en la centralidad del dinero y en la reproducción de las relaciones sociales? ¿En qué medida ese proceso es, simultáneamente, una crítica al Estado capitalista, al Estado en general y a la política como parte de este? ¿En qué sentido podemos hablar de la autonomía zapatista como un umbral de otro mundo posible de autodeterminación humana donde “quepan muchos mundos”? ¿Hasta dónde ese umbral es un territorio y un tiempo donde se quiebra, se niega, se destruye la praxis cosificada dominante y la universalidad abstracta que implica la violencia de la homogeneidad como forma de sometimiento propia de las relaciones mercantiles y del Estado? ¿Hasta dónde hay una ruptura en el *continuum* de la reproducción del capital y del dominio basado en abstracciones reales como el dinero y en el fetichismo que le es consustancial? ¿En qué sentido va más allá de la revolución como forma Estadocéntrica de la política? ¿Se podrá leer esa experiencia en el *tiempo* del zapatismo y, en particular, en el tiempo de la autonomía que proponen? Nos arriesgamos a plantear de manera hipotética algunas aproximaciones, las que, a manera de ventanas, nos permitan un acercamiento crítico más general al tema del tiempo y la revolución.



Flor zapatista, Caracol Morelia, Chiapas, 2017. Foto: Inés Durán Matute.

Tres

Si la autonomía zapatista puede ser considerada como lucha por la reapropiación colectiva del tiempo (ligada a la dimensión territorial) enfrentada a la lógica del sistema, es importante entender que el capital es *expropiación del tiempo social* en la *forma de trabajo abstracto*. Y que esto implica el dominio en las relaciones sociales de un *tiempo reificado y homogéneo*, resultado de una *praxis enajenada*.

Una de las versiones más logradas sobre el proceso histórico de transformación del tiempo en atributo del capital se la debemos a Edward Palmer Thompson. El gallo todavía aparece en su papel de reloj de la naturaleza, nos dice en los *Cuentos de Canterbury*, escritos a fines del siglo XIV. Paulatinamente fue desplazado por el mecanismo de relojería. Hacia el siglo XVII la imagen del reloj se extiende hasta que, con Newton, “ha absorbido el universo”. Y a mediados del siglo XVIII ha penetrado en niveles más íntimos de la vida cotidiana (Thompson 1979: 239-241). Pero es en el capitalismo industrial cuando el tiempo se autonomiza de las determinaciones naturales inmediatas y adquiere las características de una objetividad con la racionalidad propia. La orientación al “quehacer” de las sociedades campesinas es reemplazada por la lógica de la fábrica. En términos generales, se puede decir que:

La notación del tiempo que surge de estos contextos [primordialmente campesinos] ha sido descrita como “orientación al quehacer”. Es quizás la orientación más efectiva de las sociedades campesinas, y es importante en las industrias locales pequeñas y domésticas. [...] Se pueden proponer tres

puntos sobre la orientación al quehacer. El primero es que, en cierto sentido, es más comprensible humanamente que el trabajo regulado por horas. El campesino o trabajador parece ocuparse de lo que es una necesidad constatada. En segundo lugar, una comunidad donde es normal la orientación al quehacer parece mostrar una demarcación menor entre «trabajo» y «vida». Las relaciones sociales y el trabajo están entremezclados —la jornada de trabajo se alarga o contrae de acuerdo con las necesarias labores— y no existe mayor sentido de conflicto entre trabajo y el «pasar el tiempo». En tercer lugar, al hombre acostumbrado al trabajo regulado por reloj, esta actitud hacia el trabajo le parece antieconómica y carente de apremio (Thompson 1979: 245).

Por el contrario, en la fábrica se persigue una “economía del tiempo” que se logra mediante un régimen disciplinario que controla despóticamente la actividad de los trabajadores (Thompson 1979: 279-280).

Esta aproximación nos lleva al tema del tiempo como parte de la *forma valor* de las relaciones sociales. El tiempo es parte fundamental de la teoría del valor expuesta por Marx en *El Capital* y se despliega desde el capítulo inicial sobre la mercancía y el doble carácter del trabajo hasta la ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia.² Aquí, nos limitamos a presentar de manera muy sintética

² Para un estudio sistemático de las categorías del tiempo en *El Capital* de Marx, véase Tombazos (2014).

algunas consideraciones del tiempo y la abstracción social que caracteriza a la *forma valor*.³

En dicho capítulo inicial, Marx plantea la diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio de las mercancías en los siguientes términos:

En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio solamente pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso (Marx 1975: 46).

Y prosigue:

Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo humano. No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. El producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en

³ Sobre el debate contemporáneo en torno al carácter dual del trabajo (trabajo concreto/trabajo abstracto) y su centralidad para entender el capital como dominación objetiva, véase Holloway (2011) y Postone (2006). Nuestra exposición se apoya teóricamente en aspectos centrales de ese debate.

ellos, y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano (Marx 1975: 46-47).

Como parte del análisis del carácter dual del trabajo (atributo histórico específico de la reproducción social en el capitalismo), Marx (1975: 47) se refiere al trabajo abstracto o “sustancia social común” como abstracción real,⁴ objetiva, que adquiere carácter universal en el capitalismo. Es a partir de la producción y reproducción de esa abstracción en la *forma mercancía* de las relaciones sociales que se puede entender el capital como lógica social cuyo núcleo es la temporalidad abstracta y homogénea; una lógica que somete el trabajo concreto a la producción de valor y que se manifiesta en la centralidad del dinero en las relaciones sociales.⁵

Dicha relación tiene como presupuesto histórico y social la separación del trabajador respecto a los medios de producción y la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía. En esa “desposesión” se sustenta la relación de subordinación del sujeto respecto al objeto que hace al capital una lógica social reificada,⁶ la cual no solamente

⁴ Para decirlo en palabras de Sohn, la abstracción real es una abstracción en el reino de las cosas que “escapa al pensamiento de los que la realizan” (2001: 35).

⁵ Para una comprensión del dinero como síntesis social, véase Sohn (2001: 48-50).

⁶ De hecho, la “lógica social”, como conjunto de regularidades objetivas que determinan a los sujetos y la sociedad, implica la predomi-

implica explotación (producción de plusvalor) y dominación mediada por el dinero, sino un tipo de reproducción social que es el movimiento incesante del trabajo abstracto en búsqueda de su realización. En ese tiempo de reificación el sujeto colectivo existe en el “modo de ser negado” (Gunn 2005).

La frase “El tiempo es dinero” muestra al tiempo como una cosa y al dinero como dios universal que rige la vida de las cosas. En la identidad con el dinero, el tiempo se presenta con vida propia, como un déspota que le marca el paso a la humanidad, sometida a la racionalidad de la incesante acumulación de riqueza abstracta. Ese tiempo, oculto en la idea fetichizada de progreso, es el que Walter Benjamin denuncia en la conocida tesis sobre el “Ángel de la Historia”. A contrapelo de la idea de progreso, que representa el tiempo y la historia como “una cadena de acontecimientos”, el “Ángel de la Historia” ve un “huracán” que arroja a sus pies “ruina sobre ruina” (Benjamin 2007: 29).

Cuatro

Las revoluciones del llamado “socialismo real” fracasaron como proyectos de emancipación en la medida en que no eliminaron el tiempo homogéneo como negación de la autodeterminación social en la *forma trabajo*⁷ y en la

nancia de relaciones sociales reificadas.

⁷ Una aproximación a la crisis del llamado “socialismo real” desde la crítica del valor se encuentra en Robert Kurz (2016) y el grupo Krisis.

forma Estado.⁸ Lejos de eso, se empeñaron en la producción planificada de tiempo homogéneo como núcleo del sistema que generaron.

Un aspecto de la explicación de ese fracaso se encuentra en el hecho de que, lejos de desaparecer, la abstracción como relación de dominación se reconfiguró en una nueva constelación de poder: la dominación mediada por el mercado y la ley —cuyas figuras centrales son el trabajador como vendedor de fuerza de trabajo y el ciudadano— fue reemplazada por la del Estado como lugar de producción de una identidad directa entre la política y la economía, expresada en la administración burocrática del mundo del trabajo.

En el capitalismo, la dominación se presenta como opresión establecida por el objeto, por las cosas, y no en una relación directa. La negación del sujeto es parte de la forma mercantil de las relaciones sociales; es decir, del trabajo como categoría dual y dominio del trabajo abstracto, como se ha planteado. En relación con la experiencia del “socialismo real”, el sujeto es negado en el trabajo organizado de forma vertical como totalidad por el Estado socialista, eliminando en los hechos la autodeterminación colectiva e individual de los trabajadores.

Desde la perspectiva del canon clásico ortodoxo de la revolución, ese proceso se consideró una condición necesaria para la racionalización del trabajo y el desarrollo

⁸ Desde este punto de vista, el Estado es la forma política particular surgida del dominio del trabajo abstracto en la sociedad; es decir, es parte de la *forma valor* de las relaciones sociales. Véase Holloway (2002, 2011) y Bonefeld (2013).

de las fuerzas productivas de la sociedad, centrales para la construcción de una sociedad emancipada. De allí la identidad que afirmaba la relación Estado-partido-trabajo como expresión de un proceso dirigido a la abolición de la dominación social, pero que en realidad fue la consagración de la abstracción como relación de dominio. Tanto en el capitalismo como en la experiencia del socialismo, la praxis social se presenta como enajenada por estar determinada por relaciones sociales que presuponen la separación sujeto y objeto, donde el segundo adquiere autonomía con respecto al primero en la forma de sistema o de totalidad. En el sistema, la identidad entre sujeto y objeto, el sueño de una sociedad plena y libre, emancipada de la tiranía de la homogeneidad⁹ que la constituye como parte de la *forma valor*, aparece como fruto fantasmagórico de una ideología que se afirma materialmente en el reino de las mercancías. Con relación al “socialismo real”, la identidad se presenta en el fetichismo que acompaña la inversión del sujeto en la imagen de la maquinaria estatal que asegura la reproducción del trabajo como totalidad en la forma de una racionalización burocrática de la praxis. En el capitalismo, la *forma valor* implica la reproducción de una totalidad (o totalización) de las relaciones sociales, la cual ocurre de manera contradictoria como lógica del objeto. A diferencia, en el socialismo la totalidad se persiguió de manera consciente y el Estado/partido se presentó como

⁹ La homogeneidad implica el desgarramiento entre sujeto y objeto (Adorno 1975).

el sujeto central de ese proceso,¹⁰ con lo cual la experiencia socialista dio continuidad, por otros medios, al poder como relación de dominación y a la prolongación de la temporalidad vertical y homogénea como parte de la historia hegemónica.

En un esclarecedor ensayo, Susan Buck-Morss muestra cómo esa idea de tiempo terminó por imponerse en la Revolución rusa como parte de la hegemonía bolchevique. En relación con la denominada “vanguardia” (partido) y las diversas corrientes del torrente revolucionario, plantea que:

Los sucesos de octubre contaron con el apoyo de las masas, pero fue algo no acordado por todos. Los milenaristas, los vanguardistas, y los soñadores utópicos de todo tipo ansiaban interpretar el futuro revolucionario como propio. El bolchevismo necesitaba hablar por toda esa gente, estructurando sus deseos dentro de un continuum histórico que, al mismo tiempo, contenía su fuerza. En el momento de inscribirse en la narrativa temporal de la historia revolucionaria, la dimensión utópica de una amplia variedad de discursos fue limitada y reducida (Buck-Morss 2004: 62).

La hegemonía del tiempo Estadocéntrico del partido se convirtió en antítesis del tiempo como categoría abierta, autodeterminante y experimental.

El efecto era romper la continuidad del tiempo, abriéndolo a nuevas experiencias cognitivas y sensoriales. En contras-

¹⁰ La exposición teórica de ese tema y su defensa se encuentran en los brillantes ensayos de Georg Lukács (1969).

te, el partido se sometía a una cosmología histórica que no proporcionaba tal libertad de movimiento. El reclamo bolchevique para conocer el curso de la historia en su totalidad suponía una “ciencia” del futuro que alentaba a los políticos revolucionarios a dar órdenes al arte. La cultura tenía que ser puesta en uso. Sus productos servirían al “progreso” como la representación visual de éste (Buck-Morss 2004: 67).

Una historia más dramática sucedió con la represión y virtual destrucción de los *soviets*, es decir, con la experiencia de autodeterminación colectiva y democracia política radical de la revolución.

Cinco

Walter Benjamin fue quien, quizá con mayor audacia teórica, develó el profundo secreto de clase de la idea de progreso, así como las trampas epistémicas que contenía para una transformación revolucionaria auténtica. En las *Tesis sobre el concepto de historia*¹¹ señala que tal idea tiene por armazón conceptual el tiempo vacío y homogéneo, el cual entraña una relación de dominación que se presenta como objetividad neutral y ajena al antagonismo de clase que la constituye. De tal suerte que en ese concepto la mistificación de la *forma mercancía* o *forma valor* se había desplegado epistémicamente en la interpretación de la historia universal, contaminando también el materialismo histórico de su época.

¹¹ Nos basamos en la traducción de las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de la *historia* hecha por Bolívar Echeverría (2007).

La revolución, así entendida, deparaba en la práctica una *ruina* histórica.¹² A contrapelo, esta debía hacer saltar el *continuum* de la historia. En esa perspectiva, Benjamin reelabora la idea de revolución en términos de *tiempo lleno*, de un tiempo que surge de la negación del tiempo homogéneo y vacío por la acción del sujeto revolucionario. Con ello, opera un cambio radical en la imagen de revolución. Si en la perspectiva del progreso esta era representada como la locomotora de la historia, en la imagen benjaminiana se muestra como detención de su marcha. La revolución es el freno de mano que la humanidad jala para detener el tren que se mueve en dirección a la catástrofe (Benjamin 2007).

La imagen del freno de mano también puede ser entendida como suspensión del proceso de totalización de las relaciones sociales. En términos filosóficos hegelianos, Lukács (1969) interpretó la revolución como posibilidad de realización de la *totalidad* en la figura del proletariado entendido como sujeto-objeto de la historia. Esa lectura, como es lógico, se extendió a las figuras del partido y del Estado (figuras de síntesis totalizante)¹³ y representa el despliegue de un movimiento conceptual de la dialéctica positiva, que trabaja con la idea de tiempo homogéneo.¹⁴

¹² La imagen del progreso como un huracán que va dejando ruina tras ruina expuesta por Benjamin (2007: 29) en la tesis IX sobre el “Ángel de la Historia” es perfectamente aplicable a las revoluciones del siglo XX hechas en nombre del progreso. La figura de la ruina es fundamental para entender ese proceso y sus resultados históricos.

¹³ Al respecto, véase Tischler (2007).

¹⁴ La crítica a esta dialéctica donde la negatividad se encuentra al servicio de la síntesis totalizante fue desarrollada por Adorno (1975).

Ahora bien, si partimos del supuesto de que la totalidad no es transhistórica, sino una categoría definida por el carácter dual del trabajo en el capitalismo, entonces se deriva que la crítica de la *forma valor* es simultáneamente crítica de la totalidad. En ese sentido, el planteamiento del *tiempo lleno* de Benjamin abre la posibilidad de una lectura *destotalizante*¹⁵ del cambio radical y de la lucha de clases. El tiempo lleno, como modelo cognitivo, implica la destrucción del dominio del tiempo homogéneo y abstracto. Contra el cierre en una nueva síntesis de poder, el tiempo es concebido como despliegue de la experiencia humana en términos de autodeterminación social e individual.

¹⁵ Al respecto, véase Tischler (2013).



No te rindas, Caracol Morelia, Chiapas, 2017. Foto: Inés Durán Matute.

Seis

La ruina del “socialismo real” ha obligado a los sujetos en lucha contra el capital a replantearse la idea de la revolución, y esto ha generado condiciones de posibilidad para que la reflexión de Benjamin cobre mayor importancia en la actualidad. Entre otras cosas, eso hace pensar que la relación entre teoría y praxis revolucionaria no es lineal ni necesariamente inmediata, y que una idea sobre el cambio radical, otrora marginal políticamente, puede tener un contenido de verdad cuya significación se amplifica en el presente debido, en el caso particular, a la ruina teórica en que devino la idea clásica-ortodoxa de revolución. En ese sentido, creemos que uno de los puertos a los que han llegado esas ideas desde el pasado para dialogar con el presente es el zapatismo.

Decimos esto no por estar en la creencia absurda de pensar, por ejemplo, que la idea de tiempo lleno de Benjamin haya sido puesta en práctica por los zapatistas, ya sea como expresión de alguna “astucia” de la historia u otra cosa, o que sean una suerte de encarnación de la idea universal pensada por algún filósofo. Por supuesto que no es así. Fundamentalmente, es porque nos parecer ver en la praxis anticapitalista del zapatismo un proceso de elaboración de un tiempo horizontal, a contrapelo de la temporalidad abstracta de la *forma valor* y de la *forma Estado*.

No lo han expresado en esos términos, pero creemos encontrar esa apertura crítica en la perspectiva antivanguardista de revolución; en las prácticas horizontales de la autonomía en las Juntas de Buen Gobierno; en la elaboración de un lenguaje que intenta expresar un *nosotros*

rebelde anticapitalista, donde la palabra va a contrapelo de la trama cognitiva de la hegemonía como expresión de la dominación. Lejos de luchar por una nueva síntesis hegemónica de poder, la praxis del zapatismo es un proceso de disolución del poder como relación de dominación; es decir, de crítica radical del “arriba” y del “abajo” característico de la Hidra Capitalista.

Desde ese umbral, emerge una mirada crítica a la historia revolucionaria que nos obliga a pensar en los hechos y acontecimientos derivados de la lucha de clases que dieron lugar a que aparentes victorias se transformaran en derrotas; donde la crítica histórica de los sujetos en lucha se detuvo y dio lugar a un proceso contrario al deseado. Podemos ver una perspectiva de lucha en-y-contra (Holloway 2011) el tiempo vertical de la dominación, lo cual es parte del proceso de la elaboración de una memoria como herramienta cognitiva crítica de la conciencia individual y colectiva. La memoria, desde esa mirada, no es tan solo recuerdo de lo que fue, sino, fundamentalmente, recuerdo de lo que falta, de lo que no ha sido; un encuentro con el pasado desde la perspectiva de la necesidad de corregirlo (Vaneigem 1977) o de redimirlo (Benjamin 2007).

Desde los días tempranos de su aparición pública, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) manifestó que la revolución, entendida como la toma del poder por una vanguardia, no garantizaba la transformación del mundo, y que el cambio radical viene de abajo, de un movimiento de autoorganización de múltiples expresiones colectivas antagónicas al capital. De tal manera que la política, como *otra* política, es parte de la experiencia de los sujetos en lucha, derivada tanto de un proceso de negación de las

formas de poder del capital, así como de la idea misma de vanguardia revolucionaria. Podemos ver, en esos planteamientos, la crítica a la idea del sujeto revolucionario clásico y a las revoluciones que terminaron siendo una síntesis de poder estatal, cuyo momento definitorio fue la destrucción del movimiento de autodeterminación de las clases revolucionarias que le dieron vida.

Se puede decir que uno de los logros del zapatismo es haber creado un espacio imaginario para pensar el cambio del mundo de una manera distinta, fresca. Como plantea en sus declaraciones, la idea de cambio surge de la auto-crítica o de la negación de un paradigma o modelo, y no puede ser la producción de otro. La apuesta es por abrir la categoría de *revolución*, teniendo conciencia de que esta es un proceso contradictorio, expuesto a las trampas del cierre de la historia en las diversas síntesis de poder, y que la subjetividad constitutiva de esas síntesis, en la izquierda, se encuentra arraigada en la idea de la vanguardia, en la cual se proyecta el futuro como hegemonía y totalización histórica del tiempo.

Las expresiones zapatistas “Un mundo donde quepan muchos mundos” y “Preguntando caminamos”, entre otras, nos hablan de algo radicalmente diferente. En ese sentido, podemos apreciar que los zapatistas no se piensan a sí mismos como expresión de una suerte de sujeto puro. Todo indica que en ellos existe la conciencia de ser sujetos atravesados por el poder y la dominación, y que la lucha es también hacia el interior del sujeto anticapitalista. De tal suerte que la práctica revolucionaria implicaría un doble movimiento de negación: la negación de las relaciones capitalistas como relaciones materiales, objetivas, y

la negación de la subjetividad de poder interiorizada en nuestras mentes.

En esa perspectiva, creemos que se puede ver al zapatismo como una apuesta por superar la contradicción que terminó devorando las revoluciones del pasado. Como se ha planteado, el zapatismo se orienta a abrir la categoría de *revolución* poniendo en cuestión la idea de *vanguardia* y *hegemonía*; es decir, yendo a contrapelo del canon del sujeto clásico revolucionario. Rechaza luchar por apropiarse del poder. Sin embargo, esto no implica un “No” abstracto del Estado, como si fuera posible plantearse la revolución a partir de una negación vacía y sin contenido de este. Su apuesta es por un gobierno surgido de “abajo y a la izquierda”, incluyente y deliberante; esto es, que sea la expresión del movimiento de la horizontalidad de las relaciones sociales: un gobierno revolucionario que represente la negación del Estado como forma política del capital (Bonefeld 2013).

Siete

Es en la práctica de la autonomía zapatista donde aparece con más claridad el rechazo del tiempo como un universal abstracto dominado por el dinero, así como al tiempo como abstracción de la *forma Estado*.

De la autonomía zapatista se han escrito diversos trabajos.¹⁶ Uno de los estudios más importantes es quizá el elaborado por Jérôme Baschet (2015), donde se subrayan

¹⁶ Entre las publicaciones sobre la autonomía, véase Baronnet, Mora y Stahler-Sholk (2011).

aspectos centrales del fenómeno autonómico, entre estos, la organización territorial en las Juntas de Buen Gobierno, los rasgos del gobierno autónomo en los *Caracoles* —particularmente la rotación sistemática de cargos—, así como características de la economía colectiva, entre otras cosas más. Se plantean también las tensiones y contradicciones, y los modos de llegar a acuerdos.

Un aspecto central es el esfuerzo en eliminar la especialización de funciones y permanencia en los cargos, ya que los cargos fijos y la especialización son parte de una estructura jerárquica que reproduce un “arriba” y un “abajo” de las relaciones de dominación. En un nivel más profundo, la autonomía es interpretada como la lucha por reemplazar el trabajo por el hacer;¹⁷ una formulación que habla del carácter anticapitalista del proceso, en el cual la lucha de las mujeres contra las relaciones patriarcales es fundamental. En su conjunto, el proceso implica cambios fundamentales en la subjetividad colectiva e individual, en cuya elaboración el sistema zapatista autónomo de educación cumple un papel estratégico.

En resumen, la autonomía zapatista puede entenderse como un proceso particular de negación de las relaciones de dominación del capital, en el que se reelabora la trama comunitaria en clave anticapitalista y antipatriarcal. Sin embargo, la experiencia autonómica no se restringe al ámbito local, sino que impregna toda la política del zapatismo. En ese sentido, creemos oportuno plantear lo siguiente:

¹⁷ La formulación es una clara referencia a Holloway (2011).

- La política de la autonomía zapatista implica diversos planos y escalas temporales y territoriales (local, nacional, internacional, rural y urbana), como lo muestran las más diversas acciones políticas desde la intempestiva aparición pública del EZLN. Esos planos y escalas son manifestaciones de un tiempo multiforme de la dimensión política de lo horizontal. En esa dirección, se puede apuntar que una de las iniciativas más significativas ha sido la de La Otra Campaña, inspirada en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona en 2005; y que actualmente estamos presenciando a *La Montaña* navegar a Europa con el mensaje de lucha por la vida contra el tiempo de muerte del sistema.
- Vista desde una perspectiva general —no restringida a la escala local de las Juntas de Buen Gobierno—, la autonomía es una política anticapitalista, enfilada a crear un espacio y un tiempo horizontales, el *nosotros* del “abajo y a la izquierda”, en una suerte de “reconocimiento mutuo”¹⁸ que rechaza el nosotros subsumido en la categoría *pueblo* característico de la *forma Estado*.
- En el proceso de lucha autonómico existe un entrelazamiento político entre lo horizontal y lo vertical. De ninguna manera se puede entender el proceso como meramente horizontal. En la experiencia zapatista del *mandar obedeciendo*, la dimensión vertical ha sido fundamental para dar lugar y detonar un proceso autonómico

¹⁸ El *reconocimiento mutuo* es el concepto más radical de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. Implica la disolución de las relaciones de negación del Otro. En la política del reconocimiento mutuo se puede leer el comunismo, según la argumentación de Gunn (2015).

de rasgos primordialmente horizontales. En una suerte de “estrategia paradójica”, lo vertical, lejos de aspirar a su afirmación, tiene como finalidad su desaparición.¹⁹ El Subcomandante Insurgente Galeano nos plantea:

Hace dos décadas el EZLN era organización, referente y mando de las comunidades indígenas. Hoy son ellas quienes mandan y nosotros, nosotras, quienes obedecemos. Antes las dirigimos y ordenamos, ahora nuestro trabajo es ver cómo apoyamos sus decisiones. Antes íbamos delante, marcando el rumbo y el destino. Hoy vamos detrás de nuestros pueblos, no pocas veces corriendo detrás de ellos para alcanzarlos.”²⁰

- A contrapelo de la sustancialización y mitificación de lo indígena y lo comunitario, la memoria colectiva juega un papel central en la elaboración crítica de la historia del sujeto autonómico. El golpe al *continuum*

¹⁹ Habría que anotar que este proceso se presenta en términos paradójicos, ya que el EZLN es un ejército organizado verticalmente. Para que el momento vertical se convierta en una necesidad del pasado, la apuesta es por la profundización de la autonomía de las comunidades indígenas zapatistas, así como por el despliegue de un campo anti-capitalista más general y amplio, de diversas formas organizativas y escalas. Como ejército, el EZLN surgió para negarse, como se plantea en sus manifiestos. Pero esto no depende únicamente de la voluntad del zapatismo, como es obvio.

²⁰ Tomado de <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/04/14/lecciones-de-geografia-y-calendarios-globalizados/>>, consulta: 27 de octubre de 2021.

de la historia está también dirigido a los procesos de dominación interna. La lucha de las mujeres en las comunidades zapatistas es un claro ejemplo.²¹

- La *autonomía* zapatista no es una categoría cerrada; habría que entenderla como un *nosotros-proceso* que implica la lucha por la transformación del tiempo en una categoría de autodeterminación colectiva e individual; no es el *nosotros-forma* como coagulación del tiempo en categorías reificadas.²²

Se podría decir, entonces, que la praxis autonómica zapatista implica una dialéctica que rechaza el lenguaje de la hegemonía y de la síntesis política como expresiones de la totalización de las relaciones sociales. Se esfuerza por ser experiencia que abre el mundo; lucha que intenta transformar lo horizontal en el eje de la política. En ese sentido, el tiempo se presenta como experiencia de *discontinuidad y destotalización*. De discontinuidad, en tanto crítica del tiempo homogéneo de la dominación del capital; de destotalización, en cuanto crítica de la *forma valor* y de la totalización de las relaciones sociales, consustancial a dicha forma. Un tiempo que Benjamin plasmó en la idea de tiempo lleno que, con características históricas particulares, podemos encontrar en otras experiencias de la

²¹ Al respeto, véanse los testimonios de las mujeres zapatistas en Comisión Sexta del EZLN (2015).

²² Sobre la categoría de *forma* como coagulación del flujo social, véase Holloway (2002, 2011).

lucha de clases, como la Comuna de París²³ y la de los soviets de la Revolución rusa,²⁴ para nombrar algunas de las más conocidas.

Es un esfuerzo organizativo arduo, difícil y contradictorio (“Preguntando caminamos”), que poca o ninguna relación guarda con las fantasías que puede inspirar el fetichismo de la espontaneidad.²⁵ El zapatismo representa una apuesta por un *tiempo otro* que surge de la lucha contra la fatalidad y el destino. Su perspectiva antiidentitaria rechaza la imagen que se alimenta de la implosión de la Unión Soviética y que da pie a la generalización de la falsa idea de que la utopía irremediabilmente conduce a la pesadilla del estalinismo en sus diversos rostros. En ese sentido, es un esfuerzo de reinención del presente en clave revolucionaria nueva.

²³ Para el análisis de la Comuna de París desde una perspectiva semejante, véase Ross (2015).

²⁴ Para una aproximación al respecto, véase Brendel (2003).

²⁵ La centralidad que tiene la organización política de las luchas es expuesta de manera enfática por el Subcomandante Insurgente Moisés, véase Comisión Sexta del EZLN (2015).



Participación de bases de apoyo zapatistas sobre la autonomía. Foro en Defensa del Territorio y la Madre Tierra, Caracol Jacinto Canek, Chiapas, 2019. Foto: Francisco De Parres Gómez.

Ocho

En este punto de la argumentación, me gustaría incorporar dos experiencias personales a la reflexión sobre el tema de la autonomía. La primera, una reunión que tuve con miembros de la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista (ESRAZ) y la segunda, mi participación en la Escuelita Zapatista en calidad de alumno.

Hace algunos años tuve la oportunidad de platicar sobre el tema del tiempo con jóvenes profesores de la ESRAZ. Para mí, ese encuentro representó un momento de aprendizaje extraordinario. Sin entrar en detalles, puedo decir que me enseñaron a entender cómo se vive y se piensa el tiempo desde una práctica rebelde. Me dijeron que ellos viven en tres tiempos simultánea y contradictoriamente: el tiempo exacto, el tiempo justo y el tiempo necesario.²⁶ El tiempo exacto es el tiempo del dinero, del comercio. Las comunidades necesitan el dinero en la reproducción de su vida cotidiana, por eso parte del tiempo de la comunidad está determinado por esta forma social. A su vez, existe el tiempo dedicado a la comunidad y a la relación con la naturaleza (tiempo justo). Este no está mediado por el dinero. Es un tiempo de cuidado colectivo. Fueron enfáticos en decir que el tiempo justo no se puede subordinar al exacto; si esto ocurre, como en buena parte de las comunidades no zapatistas, se destruye el tejido social comunitario. Por último, hablaron del tiempo necesario. Yo creí que iban a decir algo sobre el tiempo socialmente necesario, inspirados en alguna lectura de Marx. Pero

²⁶ Al respecto, véase Tischler (2013).

no. El tiempo necesario es el tiempo de la revolución, un tiempo anticapitalista. Ese tiempo le da los colores a los otros tiempos. Y es lo que permite pasar de la resistencia para sobrevivir a la resistencia para transformar el mundo; un tiempo rebelde, específico de las comunidades zapatistas, aunque la irradiación de su experiencia se extiende a otras comunidades y luchas no necesariamente indígenas y campesinas. Es la experiencia del tiempo como experiencia en-contra-y-más-allá del tiempo abstracto del capital, utilizando la expresión de Holloway (2011).

Nueve

Respecto a la Escuelita Zapatista, me voy a permitir reproducir algunas de las notas que escribí hace algunos años sobre esa experiencia (Tischler 2014). Me parece que hoy no la podría exponer de mejor manera.

- Lo primero que salta a la vista del estudiante invitado a los cursos de la Escuelita es que la educación en las comunidades zapatistas no es la sistematización abstracta de un corpus de conocimientos, sino parte integral de la vida de las comunidades mismas y del proceso de cambio social y cultural de las que son parte, y que tiene como eje central la autonomía. En la primera sesión de trabajo, las compañeras y compañeros encargados de informarnos sobre los contenidos de los cuatro libros que previamente habíamos recibido reiteraron que lo que nos estaban mostrando era un modo de organizar la autonomía en territorio zapatista. Nos dijeron que la experiencia actual viene de lejos, que es algo que no

se aprende en libros de texto, sino que es un fruto que tiene una raíz profunda que se remonta a las prácticas de los abuelos. Ellos también practicaron la autonomía y heredaron a sus hijos y nietos esa tradición de resistencia. Sin embargo, las mismas compañeras y compañeros nos recuerdan que la historia no es lineal y que las prácticas autonómicas de los zapatistas de ahora tienen otros componentes y un nuevo horizonte. Si en un inicio, y por mucho tiempo, las prácticas autonómicas eran parte de la resistencia de los pueblos indios al ser despojados de sus modos comunitarios de organización, en la actualidad han dado lugar a un proceso de emancipación.

- El paso de la resistencia a la resistencia-emancipación cambia la perspectiva. No es lo mismo resistir para sobrevivir que resistir para transformar el mundo. La Escuelita no se puede entender sin ese contenido y esa perspectiva. Cuando resistimos para sobrevivir nos volcamos en nosotros mismos, nos encerramos para no ser extinguidos. La Escuelita ha sido una experiencia abierta al mundo, una experiencia donde la dignidad ha ocupado el lugar del miedo, donde se muestra con orgullo un camino seguido, los aciertos, los errores. No es el formato de la comunidad indígena como víctima, sino del sujeto autonómico como comunidad revolucionaria en movimiento. Es una grieta en el capitalismo (Holloway 2011), lo cual se expresa también en el modo de producción del conocimiento. Este es parte de la grieta, es decir, de una forma de pensar las prácticas autonómicas en un movimiento que se enfrenta y rompe con la codificación hegemónica del conocimiento.

Personalmente estoy convencido de que la experiencia de la Escuelita tiene como corazón ese enfrentamiento, esa lucha, y que la misma no puede ser entendida sin el paso de la resistencia para sobrevivir a la resistencia para cambiar el mundo. La abstracción al servicio de la comunidad y de las prácticas autonómicas es algo que no puede conciliarse con la abstracción al servicio de la hegemonía.

- Una enseñanza central de la Escuelita es la relación entre conocimiento y práctica. En cada una de las exposiciones, en los libros de texto que nos dieron, en las pláticas individuales con nuestras anfitrionas y anfitriones, se subrayó el hecho de que la autonomía no es algo que se pueda aprender en algún libro o manual, es decir, de manera abstracta. El conocimiento de la autonomía es el resultado de las prácticas autonómicas, y nos advirtieron sobre los peligros de la tentación de independizar el conocimiento respecto de estas, en una lógica de abstracción homogeneizante y hegemónica, la cual, prolongando el argumento por nuestra parte, guarda estrecha relación con la abstracción como dominación material constitutiva del doble carácter del trabajo que caracteriza a la relación capitalista. Nos dieron a entender que las prácticas autonómicas emancipatorias, a diferencia de las dominantes, son generadoras de conocimiento colectivo horizontal, mismo que es un esfuerzo por quebrar el arriba y el abajo en la producción de conocimiento. En otras palabras, en la Escuelita se expresó el esfuerzo por romper con la forma clásica de producción de conocimiento, la que, como ya se planteó al inicio, implica la radical separación entre

sujeto y objeto, y donde la abstracción está al servicio de una apropiación instrumental del mundo. Dicho en términos muy simples: el objetivo de la abstracción en el esquema clásico es transformar la vida en objeto y en cosa racionalizable para su explotación, lo cual no es una casualidad, sino parte del proceso de cosificación de las relaciones sociales propio del capital, donde el yo individual aparece en forma fetichizada como el sujeto. Por definición, pensamiento unilateral y arrogante. A diferencia, la Escuelita nos mostró la rara relación entre lo individual y lo colectivo, en la cual ambos planos son parte de un proceso de comunización de las relaciones sociales, en donde lo colectivo no surge de la negación de lo individual, sino lo potencia. Por eso quizá sea preferible el término *comunizar* al de *colectivizar*.²⁷ Sabemos que han habido y existen diversas maneras de colectivizar, muchas de ellas, o la mayoría hasta el momento, de carácter vertical y autoritario, es decir, que han sido parte de las relaciones de dominación. En la comunización el individuo es central, sin él no hay proceso autodeterminante.

- Se puede decir, entonces, que la práctica autonómica y el conocimiento horizontal que le es propio al zapatismo presenta todo un desafío epistemológico. Se plantea un eje de producción de conocimiento colectivo e individual (digamos horizontal, donde las mujeres y hombres que conforman las relaciones comunizantes son el centro, el sujeto) antagónico a la forma de producción de conocimiento dominante. Pero también desafía la

²⁷ Sobre el tema, véase Holloway (2013).

forma de producción de conocimiento tradicional de la izquierda. No nos referimos a la izquierda institucional, integrada al juego de poder del Estado y la democracia representativa, sino al pensamiento de izquierda ortodoxo que tiene y ha tenido tradicionalmente por centro la idea de la vanguardia. Lo que el conocimiento “desde abajo y a la izquierda” permite ver con claridad, entre otras cosas, es que dicha idea de vanguardia ha sido y sigue siendo parte constitutiva de un conocimiento “de arriba”; es decir, de un conocimiento de poder hecho para producir hegemonía y no para disolver las formas sociales de la dominación. Por razones no muy claras y poco estudiadas con rigor, aunque, por supuesto, no podemos dejar de consignar el acontecimiento de la Revolución rusa, el pensamiento de la izquierda marxista se transformó en uno identitario, equivalente al pensamiento dominante. Siguiendo a Adorno (1975), por *identitario* estamos entendiendo el pensamiento que remata en el sistema y es parte constitutiva del mismo. El núcleo temporal del concepto en dicho pensamiento es de carácter abstracto, lineal y vacío, para usar la terminología de Walter Benjamin (2007). A diferencia, el pensamiento negativo es antiidentitario y antagónico al sistema. Su esfuerzo es disolverlo, dar cuenta de la necesidad y las posibilidades de conquistar la emancipación y la libertad humanas negadas en él.²⁸ Su núcleo temporal es el tiempo lleno, que no es

²⁸ Esto vale tanto para las relaciones capitalistas basadas en la dominación impersonal o abstracta-real, como para lo que fue el “socialismo real”.

ninguna sustancia metafísica o religiosa, sino el tiempo de la insubordinación frente al sistema. Lo que los zapatistas nos dieron en la Escuelita es una muestra de ese tiempo y de un modo *muy otro* de producir conocimiento, evidenciando la distancia con la clásica fórmula de hegemonía/heteronomía de la izquierda ortodoxa.

Diez

¿Es el *nosotros* zapatista una nueva manera de entender la revolución y la lucha de clases? El *nosotros* del zapatismo es tenso y a la vez festivo. Sabemos que la *digna rabia* incluye la risa como parte de la experiencia revolucionaria²⁹ y que ese binomio es una suerte de certeza de la vida frente a la incertidumbre del proceso en marcha. Es una apuesta. De ese tipo de experiencias solo tenemos momentos históricos fragmentarios, y la teoría no puede aliviarnos. Sin embargo, sabemos que el *nosotros* por el que luchan los zapatistas es un proceso abierto que no quiere devenir en forma coagulada, como lo son las categorías fetichizadas de *pueblo* y *nación*.³⁰ Es un *nosotros* que intenta romper paredes, haciendo crecer la flor de la esperanza en la rebeldía. Si la poesía no debe ser nada más asunto de la estética, sino que puede ser organización de la vida como alternativa al mundo cosificado,³¹ entonces la revolución es poesía y

²⁹ Sobre la risa como parte de la experiencia revolucionaria, véase Tischler (2008).

³⁰ Al respecto, véase Zinn (1999).

³¹ Al respecto, véase Vaneigem (1977).

el nosotros zapatista no puede ser entendido sin ella. Esa poesía es tiempo. Tiempo en-y-contra el tiempo del capital.

¿Qué nos dicen los zapatistas con su viaje al mundo? Lo que nos dicen es un desafío que nos ilusiona e invita a hacer, pensar e imaginar con palabras surgidas de la lucha por la creación colectiva de un lenguaje a contrapelo de la gramática del poder y la hegemonía. El gesto poético del viaje es expresión de una lucha que rompe las demarcaciones territoriales surgidas de la organización capitalista del mundo. Si años atrás se pensó que la revolución era posible parapetándose en el Estado, la experiencia histórica nos muestra que este, por su carácter mismo, no puede ser un antídoto al sistema. No es posible eliminar el trabajo abstracto y la temporalidad homogénea, vertical y violenta que lo caracteriza desde el Estado. Sin embargo, es posible generar un tiempo a contrapelo, un tiempo del *abajo y a la izquierda* donde *quepan muchos mundos*. Es el tiempo de la multiplicidad de sujetos colectivos en lucha contra el sistema. Solamente en ese *tiempo rebelde y anticapitalista* puede crecer la flor de la esperanza. Ese es el corazón profundo de la praxis política del zapatismo y de la autonomía que practican. El corazón de *La Montaña* que navega.

Puebla, octubre de 2021.



Sin educación no hay revolución, 2016. Autor: Camilo, base de apoyo zapatista, Caracol Morelia. Técnica: Acrílico sobre bastidor.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. 1975. *Dialéctica negativa*. Editorial Taurus, Barcelona.
- Baschet, Jérôme. 2015. *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Ned Ediciones, Barcelona.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo y Richard Stanhler-Sholk (coords.). 2011. *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.
- Benjamin, Walter. 2007. *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*. Piedras de Papel, Buenos Aires.
- Bonefeld, Werner. 2013. *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*. Ediciones Herramienta, Buenos Aires.
- Brendel, Cajo. 2003. “Kronstadt: una extensión proletaria de la revolución rusa”. En Werner Bonefel y Sergio Tischler (comps.). *A 100 años del ¿qué hacer? Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy*. Ediciones Herramienta, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, pp. 25-38.
- Buck-Morss, Susan. 2004. *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. La Balsa de la Medusa, Madrid.
- Comisión Sexta del EZLN. 2015. *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I*. Ciudad de México.

Gunn, Richard. 2005. "En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden". En Alberto Bonnet, John Holloway y Sergio Tischler (comps.). *Marxismo abierto. Una versión europea y latinoamericana*, vol. I. Ediciones Herramienta, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, pp. 99-145.

_____. 2015. *Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar*. Ediciones Herramienta, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires.

Holloway, John. 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Ediciones Herramienta, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires.

_____. 2011. *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Ediciones Herramienta, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires.

_____. 2013. *¡Comunicemos!* Grietas Editores, Guadalajara.

Kurz, Robert. 2016. *El colapso de la modernización*. Marat, Buenos Aires.

Lukács, Georg. 1969. *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Editorial Grijalbo, Ciudad de México.

Marx, Karl. 1975. *El Capital*, tomo I, vol. I. Siglo XXI Editores, México.

Postone, Moishe. 2006. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Marcial Pons, Madrid.

Ross, Kristin. 2015. *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París*. Ediciones Akal, Barcelona.

- Sohn Rethel, Alfred. 2001. *Trabajo manual y trabajo intelectual*. El Viejo Topo, Barcelona.
- Thompson, Edward Palmer. 1979. *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Tischler, Sergio. 2007. "Adorno: la cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases". En John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler (coords.). *Negatividad y revolución: Theodor Adorno y la política*. Ediciones Herramienta, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, pp. 111-128.
- _____. 2008. *Tiempo y emancipación. Mijaíl Bajtín y Walter Benjamin en la Selva Lacandona*. F&G Editores, Guatemala.
- _____. 2013. *Revolución y destotalización*. Grietas Editores, Guadalajara.
- _____. 2014. "No es lo mismo resistir para sobrevivir que resistir para transformar el mundo. La Escuelita Zapatista: ¿Desafío epistemológico?". En Rafael Sandoval, Isaac Sánchez, Irma Cecilia Medina y Fernanda Álvarez (comps.). *La Escuelita Zapatista. Testimonios*. Grietas Editores, Guadalajara, pp. 53-66.
- _____. 2019. "Tiempo, discontinuidad y destotalización en la experiencia autonómica del zapatismo". En Sergio Tischler (coord.). *Astillas de tiempo rebelde. Luchas y reflexiones desde la mirada de Walter Benjamin*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, pp. 11-31.
- Tombazos, Stavros. 2014. *Time in Marx. The Categories of Time in Marx's Capital*. Haymarket Books, Chicago.

Vaneigem, Raoul. 1977. *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Editorial Anagrama, Barcelona.

Zinn, Howard. 1999. *La otra historia de los Estados Unidos*. Siglo XXI Editores, Ciudad de México.

Acerca del autor



Sergio Tischler Visquera

Profesor-investigador del posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Co-coordinador del seminario permanente “Subjetividad y Teoría Crítica” en la misma institución. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México especializado en movimientos sociales y temas del cambio social desde la teoría crítica. Autor de varios libros, entre ellos: *Tiempo, memoria y sujeto*; *Revolución y destotalización*; *Imagen y dialéctica*. *Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria*. Recientemente coordinó el libro *Astillas de tiempo rebelde. Luchas y reflexiones desde la mirada de Walter Benjamin*.

<sergiovisq@yahoo.com.mx>.

Acerca de la colección

La Colección *Al Faro Zapatista* es un homenaje a las mujeres, niñas(os), ancianas(os), otroas y hombres zapatistas en sus más de 500 años de resistencia y sus casi 28 años de vida pública rebelde. La iniciativa busca acuerpar la Travesía por la Vida. Lo hacemos desde lo que somos: trabajadorxs de las ciencias sociales, activadas activistas.

Lo hacemos porque el zapatismo ha sido el faro para muchas de nosotras y otrxs habitantes del planeta Tierra.

El faro en medio de La Tormenta provocada por lo que en 2017 las mujeres zapatistas nombraron como el “sistema capitalista machista y patriarcal”, alimentada por el racismo y la “cisheteronormatividad”, como le llaman las diversidades sexuales en movimiento y re-existencia.

Comité Editorial y Organizador

Xochitl Leyva Solano

Lola Cubells Aguilar

Inés Durán

Rosalba Icaza

Sofía Carballo

Jorge Alonso

John Holloway

Arturo Anguiano

Patricia Viera

Julio Diez

Planeta Tierra, 2022

El nosotros zapatista y el tiempo como flor y rebeldía
se terminó de digitalizar en
Tipobyte estudio editorial, en la
ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México,
el 31 de marzo de 2022.

COLECCIÓN AL FARO ZAPATISTA

La ruta emprendida por contingentes del zapatismo a Europa, para después dirigirse a otras regiones del mundo, es parte de su viaje contra el tiempo. No solamente por el valor simbólico de navegar *La Montaña* en el océano en una suerte de retorno a contrapelo de la historia, sino por intentar “conquistar” Europa con la imaginación rebelde surgida de su praxis política; en particular, de la lucha en-y-contra el tiempo del capital que se presenta en la cotidianeidad de la experiencia de la autonomía zapatista. Es esta una lucha por la vida, contra el tiempo de muerte que representa la lógica capitalista de las relaciones sociales. De esto, y otras cosas, han ido a hablar como parte de un diálogo de experiencias rebeldes y de reinención del lenguaje anticapitalista. Al centro de ese lenguaje se encuentra el tiempo como flor y rebeldía.

ISBN 978-607-8800-48-3

