

Presentación del libro ***Discontinuum y cambio social: una visión desde el Neozapatismo y la Antropología Jurídica***,
Carlos Humberto Durand Alcántara,
Altres / Costa Amic, 2021

Patrick Gun Cunningham*

Es un placer y honor presentar este libro tan importante y contemporáneo (en estos “tiempos extemporáneos”) por mi muy querido amigo y respetado colega de la UAM-Azcapotzalco, Dr. Carlos H. Durand Alcántara.

Voy a iniciar analizando el primer eje presentado en el título, acerca del “discontinuum” en la historia, antes de regresar a los temas del cambio social y del neozapatismo para luego continuar con la Antropología del Derecho, concluyendo con unos comentarios finales sobre estos cuatro ejes que son hilos de conductores a través del libro. Sin embargo, antes quiero dar una breve guía a la estructura y temario del libro de 310 páginas, está dividido en dos secciones. La primera: “Mirar abajo y a la izquierda: el EZLN y el pensamiento crítico”, el cual está subdividido en siete capítulos que abordan al EZLN y nuevas configuraciones sociales; definiciones territoriales frente a la hegemonía global; un orden epistemológico de la visión del Sur de Sousa Santos y el deconstructivismo de Derrida desde el neozapatismo, la política y la ciudadanía; zapatismo clásico y neozapatismo y que “otro mundo es posible”; ser ciudadano en el territorio neozapatista y la prospectiva de una candidatura indígena; cien años desde la revolución rusa y la revolución mexicana; Lenin y Zapata, dos liderazgos trascendentes; Zapata, hacia una desmitificación de su imagen a cien años de su asesinato. En la segunda sección, “Algunos aspectos de la antropología jurídica en el neoliberalismo”, se elaboraron

* Doctor en Sociología por la Universidad de Middlesex, Profesor-Investigador del Departamento de Humanidades, IX Congreso Internacional de Escritores: Literatura, Poética y Ciencia —Universidad Autónoma Chapingo— 21 y 22 de octubre 2021.

capítulos que discuten a cerca de la mirada del indio-indígena, la otredad y aspectos del neoliberalismo; la prensa decimonónica mexicana del «indio»; los derechos humanos desde los derechos indígenas; lo femenino indígena en el México rural; la idea del desarrollo; las indígenas Triquis de Oaxaca; el tráfico de personas y el caso de la mujer indígena; el modo del “no saber”, el pensamiento de Luhmann, la ecología y la sociedad; la crisis y, hacia un nuevo orden jurídico-social, desde la diversidad. Al inicio, del primer capítulo “A propósito del título de este libro. El *discontinuum*...” nos presenta el primer eje principal del libro.

1. El *discontinuum* en la historia de los de abajo. En el primer capítulo del libro, Durand entra en mayor definición de este término de la filosofía de la historia, conectado a la obra de Walter Benjamín, comunista judío, amigo de Theodor Adorno y miembro del Círculo Externo, junto con Fromm y otros, de la Escuela de Frankfurt en la Alemania de 1930. Contrastando Benjamín con el planteamiento de Foucault, filósofo e historiador posestructuralista francés muy citado en este libro, de la “normalización” de las sociedades a través de la hegemonía.

2. El cambio social en tiempos del “no hay alternativa”. El tema del cambio social no es menor, más bien parece estar en un punto muerto y desde mucho tiempo. Tenemos sobre las espaldas 40 años del neoliberalismo/neoconservadurismo/neofascismo para comprobarlo, 10 más que *les trente annes glorieuses* del keynesianismo-fordismo, la edad de oro del capitalismo según el historiador marxista austriaco-inglés Eric Hobsbawm.

En el índice del libro vemos distintas formas de plantear el cambio social radical o revolucionario que han sido probados por la izquierda anticapitalista, socialista y comunista —algunas desde arriba a través de la toma del Estado o desde abajo por medio de movimientos sociales— durante el siglo XX: el Zapatismo clásico del Ejército Libertador del Sur de 1911 a 1920; el Bolchevismo ruso y la Unión Soviética de 1917; los liderazgos revolucionarios de manera muy distinta de Lenin y Zapata; el Neozapatismo desde 1983 hasta hoy; los Foros Sociales Mundiales que se encuentran cada año en un continente diferente con su lema de “Otro mundo es posible” como parte del movimiento de la alter globalización desde 2001; la candidatura de Marichuy Patricio Martínez del CNI-CIG en las elecciones presidenciales de 2018, la primera vez que el neozapatismo, anti electoral por principio, no había completamente rechazado participar en elecciones; el feminismo indígena rural y

urbano como parte del neozapatismo y también del movimiento indígena más amplio; la lucha de varios siglos del pueblo Triqui en Oaxaca, hoy desde la autonomía indígena; el movimiento Ayotzinapa con su grito de “¡Nos faltan 43!” que todavía no han alcanzado la justicia, pero que sin duda han cambiado a México y han tocado el corazón del mundo; y ahora la lucha para regresar a un mundo post pandémico más justo, más democrático y no solamente caer en la vieja “normalidad” neoliberal salvaje.

Desde nuestra perspectiva, el movimiento del EZLN constituye el más importante parteaguas en la historia reciente de México, no sólo como un proceso generador de conciencias, sino incluso como una nueva opción para el cambio social guiado, como sus mismos integrantes afirman “desde abajo y a la izquierda”, y cuyos frutos permitieron transitar, de la desfiguración en su condición humana, siguiendo a Agamben, como seres “matables”,¹ y a Zygmunt Bauman “como desechos líquidos”² y para Marx como “entes cosificados”,³ para ser vindicados como seres humanos.⁴

Por lo tanto, para Durand, como para mí y para el neozapatismo, el zapatismo clásico, los movimientos sociales alter globalistas, los movimientos sociales anticapitalistas mexicanos, y para el marxismo autonomista (o post obrerismo italiano),⁵ el cambio social es de antemano desde abajo y a la izquierda, donde se produce y reproduce la sociedad y donde se resiste a los intentos continuos del capital a imponer más y más trabajo para menos ingreso relativo al trabajo.

I. El neozapatismo: una nueva interpretación para una nueva etapa

Los primeros cinco capítulos del libro están específicamente dedicados al EZLN, el CNI, el CIG y el neozapatismo desde distintas perspectivas teóricas: la de las “configuraciones sociales”; la de las “definiciones territoriales”

¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 2003.

² Zygmunt Bauman, *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Barcelona, Katz Editores, 2008.

³ Karl Marx, *El capital*, Tomo I., México, Siglo XXI Editores, 1977.

⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁵ Para un análisis crítica de esta versión del neo-Marxismo, *vid.*, Claudio Katz y Hugo Barrio, “Crítica y defensa del autonomismo”, *El Quinto Infierno*, 2007.

y de la “hegemonía global”; la del orden epistemológico, la visión del sur y del deconstructivismo, la política y la ciudadanía; finalmente una fusión de todas estas perspectivas teóricas para explorar lo que fue entonces solamente la posibilidad de una candidatura indígena en las elecciones de 2018.

En el capítulo uno, después de una cita de la Primera Declaración de la Selva Lacandona de enero de 1994 (“no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación [...] pero nosotros hoy decimos ¡Basta!”),⁶ inicia planteando su marco referencial “sobre los sujetos sociales en estudio”, que “tiene que sustentarse en el reconocimiento de la complejidad” del carácter del EZLN “como producto histórico, debido a su naturaleza dinámica, manifestada en su constante despliegue en el tiempo, cuya configuración, si bien se sitúa en el actual periodo neoliberal, guarda sus orígenes en las contradicciones en las que se han encontrado los pueblos originarios de México”.⁷ Como todos los pueblos del mundo los indígenas han tenido que “adaptarse a las nuevas tendencias globales”, aun cuando sean “oprimidos por el marco legal que en muchas ocasiones no corresponde a su realidad”,⁸ que en el caso de los pueblos mayas de Chiapas es “el medio rural, con las economías campesinas, en donde observamos el avasallamiento implantado por el modelo económico actual en la marginación de los pueblos”.⁹

Continúa en una segunda sección en la cual abarca la teoría de la “sociedad del riesgo” de Ulrich Beck,¹⁰ habiendo dicho que “resultaba insólito pensar en la debacle mundial, hoy el aserto de la crisis generalizada es un hecho”.¹¹ Empero, “encontramos nuevas construcciones sociales que sitúan bajo otra dimensión el fenómeno en cuestión, de manera que ubicamos un eslabonamiento entre el pensamiento elaborado por la teoría de la sociedad del riesgo y el advenimiento de ciertos movimientos sociales, como es el caso del EZLN”.¹²

⁶ Carlos H. Durand Alcántara, *Discontinuum y cambio social: Una visión desde el Neozapatismo y la Antropología Jurídica*, Puebla, Altres Costa-Amic Editores, 2021, p. 27.

⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1992.

¹¹ Durand Alcántara, *op. cit.*, p. 29.

¹² *Ibid.*

Posteriormente,¹³ Durand, regresando a la epistemología, plantea un necesario retorno al romanticismo, “que trasciende en la lucha que desarrolló y mantiene el EZLN”. Como parte de su epistemología del Sur, en la cual se refiere a la teoría de Sousa Santos, también refiere al filósofo anarquista Feyerabend, incluso sobre esta necesidad de retornar al romanticismo: “También defendiendo la imaginación y la emoción, pero no pretendo que sustituyan a la razón, sólo que la limiten y la complementen”.¹⁴

Pero, más allá de un hipotético retorno epistemológico al romanticismo, “las proyecciones paradigmáticas del EZLN, que hicieran suyo el pensar indígena, fundamentalmente desde la cosmogonía maya, traspasaron fronteras y lograron, entre otras cosas, que los más connotados intelectuales nacionales e internacionales, así como de reconocidos líderes a nivel mundial de diversos movimientos sociales, se vincularan con esta causa”.¹⁵

Durand regresa a la historia de cómo el Movimiento de Liberación Nacional, se transformó en el EZLN entre 1983 y 1994. El levantamiento del EZLN de hecho inició en diciembre de 1993 en Ocosingo. Ahora, 30 años después “se reconoce que el EZLN colocó en el debate internacional el problema de la autonomía étnica, del respeto y reivindicación de sus territorios y recursos naturales, la defensa de sus culturas y sistemas normativos, entre otros aspectos que trascendieron la lucha armada, como el establecimiento de diálogos, y de alguna manera en su inserción en la vida política”.¹⁶

El “problema indígena” como uno de los grandes retos nacionales “por erradicar”, es una “situación que generó una de las principales contradicciones de carácter estructural en la formación social mexicana, en las que se asoman la pobreza absoluta, la discriminación y marginación de poblaciones y sujetos que constituyen la base de las poblaciones originarias del país. Actualmente esta población se integra por sesenta y ocho etnias (...), con más de trescientas veintisiete formas dialectales (...) y cuyo componente poblacional asciende a más de seis millones de mexicanos (...)”.¹⁷

¹³ Durand Alcántara, *op. cit.*, p. 30.

¹⁴ Paul Feyerabend, *Contra el método*, Trad. Francisco Hernán, 2a ed., Madrid, Ariel, 1974, p. 224, *apud* Durand Alcántara, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

Por otro lado, se trata la cuestión del papel del EZLN en la reforma indígena, sobre todo entre 1995 y 2001, por medio del “establecimiento de diversas políticas de alianzas con determinados sectores de la sociedad civil y política del país, y aún incluso a nivel mundial”.¹⁸ Aquí hay una divergencia marcada entre la postura de Durand y la del EZLN, ya que según el autor:

Una reforma constitucional, que desde 2007 estableció por primera vez (...) después de más de quinientos años, los derechos a la autodeterminación, la autonomía, el reconocimiento a sus territorios y recursos naturales, entre otros aspectos, los que, si bien aún eran limitados, en la prospectiva del EZLN, constituirían la expresión más importante en América Latina acerca de la reivindicación de los derechos políticos y socioeconómicos de los pueblos indígenas.¹⁹

Sin embargo, el EZLN rompió toda comunicación con el Estado, ruptura todavía mantenida 30 años después, cuando el Congreso pasó una nueva Ley Indígena en 2001 que rechazó a los Acuerdos de San Andrés de 1996, que habrían dado realmente la autonomía indígena, y los sustituyó con lo que el EZLN describió como una “nueva ley racista”. Por otro lado, Durand declara que para “2006 existían diversos frentes de lucha del movimiento étnico que se manifestaban a partir de la incursión del Congreso Nacional Indígena, del Consejo de Pueblos Nahuas, del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui, del Frente de Lucha de Pueblos por la Tierra, en Atenco Estado de México, y las luchas de los pueblos Yaqui y Wixárica, los cuales junto con otros movimientos se generaban prácticamente a nivel nacional”.²⁰

En la siguiente sección se acerca a la política del EZLN, que “se basó en tres ejes principales en cuyo epicentro se colocó la viabilidad del Estado mexicano y sus instituciones, desde la perspectiva del EZLN la reforma indígena sería factible sólo cubriendo los siguientes puntos:

La creación de un nuevo constituyente. El surgimiento de una nueva Constitución. Y la refundación del Estado mexicano”.²¹

Los únicos resultados de las cinco mesas de discusión originalmente planteadas al inicio del diálogo en 1995 son los Acuerdos de San Andrés, que

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 34.

²¹ *Ibid.*, pp. 34-35.

“expresarían el máximo eslabón entre el Estado mexicano y el neozapatismo por encontrar vías alternas a la vindicación de los pueblos indígenas. Sin embargo, el gobierno nunca respetaría lo pactado, e incluso intensificó la ‘guerra de baja intensidad’ contra el movimiento indígena”.²²

El Capítulo 2. Las definiciones territoriales por el EZLN, frente a la hegemonía global”, está dividido en las siguientes secciones: una introducción que aborda el tema central que es la delimitación territorial como espacio geográfico y expresión simbólica; territorial, concepto según el cual el “territorio neozapatista” es una “categoría aún en construcción”²³ ya que no existió antes del enero de 1994; “el problema en estudio”, en la cual se sitúa “lo que algunos denominan como la ‘alternancia social’, u ‘otro Mundo es posible’, a partir de la condición vindicativa de los explotados del campo”;²⁴ “el proceso territorial en nuestros días”, donde “el punto central de significación territorial del neozapatismo se ubica en tres vertientes: a) el pensamiento maya; b) la ideología zapatista; y c) la visión específicamente neozapatista del territorio”;²⁵ más adelante refiere: “Algunos elementos para la historia”, en la cual la vivencia social neozapatista “permite dos perspectivas del vínculo maya con su territorio. La primera es su cosmogonía politeísta (...) y la segunda es el devenir de sociedades comunitarias”;²⁶ “Territorialidad zapatista en proyección”, que explora como las “relaciones sociales y de producción en las áreas geográficas actualmente definidas por el EZLN como su territorialidad se fincan en los principios de autonomía y autodeterminación”;²⁷ y finalmente se establecen las conclusiones donde se describe como “obligado por las circunstancias”, el gobierno ha reconocido factualmente el trascender de la lucha zapatista, aspecto sustentado en la autodeterminación de los pueblos indígenas, lo que no representa una concesión generosa, sino el resultado de casi tres décadas de organización y de lucha por parte del EZLN”.²⁸

En el capítulo tres. “El neozapatismo. Una visión de orden epistemológico, de la visión del sur al deconstructivismo, algunos aspectos desde la política

²² *Ibid.*, p. 35.

²³ *Ibid.*, p. 41.

²⁴ *Ibid.*, p. 43.

²⁵ *Ibid.*, pp. 44-45.

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁷ *Ibid.*, p. 47.

²⁸ *Ibid.*, p. 49.

y la ciudadanía”, se establecen los siguientes aspectos, la introducción que describe como el “presente texto constituye un acercamiento inicial a un pensamiento complejo que, a partir de las ideas de (...) la teoría de la complejidad (de) Edgar Morín (...), propone que estamos frente a un conocimiento dialéctico, siempre en construcción”.²⁹

En la siguiente sección, “Primeros enmarques”, Durand plantea que “(s) in ser relativistas, percibo una transición en el pensamiento neozapatista, que al tiempo que toca (...) la mejor comunicación, (...) como un diálogo intercultural sin rechazar la importancia del pensamiento occidental, pero que a su vez autentifica las raíces culturales de los pueblos oprimidos, (...) con especial énfasis a los pueblos originarios del mundo y particularmente de América”.³⁰

En el sub apartado denominado “Desarrollo”, sección en la cual, siguiendo a Ilich,³¹ el autor discute como “el desarrollo era concebido como un crecimiento ilimitado de consumo, y jamás podría conducir a la madurez humana” y que este llevó a Iván Ilich a “plantear algunas alternativas a la escuela obligatoria, porque pensaba que la mayor parte de los hombres aprenden fuera de la escuela lo que ellos saben y valoran, (...) crear un nuevo estilo de aprendizaje dentro de las relaciones interhumanas y la educación, en definitiva, un aprendizaje que no saliese de las relaciones de los hombres con su ambiente”.³² En la sección “Algunos parámetros de la vivencia social del neozapatismo”, que “trata[n] de construir un mundo donde quepan todos los mundos: Obedecer y no mandar (...) Representar y no suplantar (...) Bajar y no subir (...) Servir y no servirse (...) Convencer y no vencer (...) Construir y no destruir (...) Proponer y no imponer”³³ son sus principios fundamentales para la condición humana. En “¿Democracia burguesa o asunción epistemológica revolucionaria de un nuevo proyecto?”, Durand plantea que “la lucha actual de los pueblos indígenas y no indígenas sobrepasa los esquemas gastados y despojados de contenido de izquierda y derecha, y se sitúa en la dicotómica posición de estar por la vida o por la muerte”.³⁴

²⁹ *Ibid.*, p. 52.

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

³¹ Iván Ilich, *El mundo sin escuelas*, México, Nueva imagen, 1977.

³² Durand Alcántara, *op. cit.*, pp. 55-56.

³³ *Ibid.*, pp. 57-58

³⁴ *Ibid.*, p. 60.

II. *La Antropología Jurídica: los derechos humanos desde los derechos indígenas*

La segunda parte del libro está enfocada sobre la relación entre antropología jurídica y el neoliberalismo. Carlos Durand aborda el tema desde el pensamiento neozapatista en México, las epistemologías del Sur y el pensamiento postcolonial.

¿Cómo ha interactuado la antropología jurídica frente al neoliberalismo en México, iniciando en la década de los 80? ¿Ha logrado investigar y defender la diversidad cultural indígena contra el multiculturalismo neoliberal, redificado y atomizado, combinado con la aceleración del proyecto largo de la homogenización cultural de la globalización imperialista occidental? Durand ve al neoliberalismo como un falso silogismo porque no es “nuevo”, ya que hemos tenido este tipo de capitalismo extremo en distintos momentos de la historia. Solamente es “liberal” en términos económicos, defendiendo al supuesto mercado libre (categoría sumamente cuestionable en sí misma), mientras en los asuntos sociales y culturales ha sido definitivamente conservador, atacando y reduciendo derechos humanos y civiles, sobre todo laborales y sindicales, adquiridos a través de siglos de luchas sociales:

El filósofo político italiano Paolo Virno,³⁵ del Marxismo autonomista con influencias de la Escuela de Frankfurt, ha hablado del oportunismo, cinismo y miedo que el neoliberalismo ha promovido entre los jóvenes desde la década de los 80 a través de la práctica del hiper individualismo y la ideología, entre varias, de la “superación personal”, muy desarrollada por los *influencers Youtuberos*. Esto ha pasado en una “sociedad del desencanto” donde la competencia en un mercado laboral fragmentado obliga a ellos y ellas de pensar en términos de alianzas que fácilmente pueden ser traicionados en lugar de existir reciprocidades, es decir, menos amor, el cual Bauman³⁶ considera como “líquido” en su fragilidad. Hablando sobre cómo afecta esta cultura del hiper individualismo a los jóvenes indígenas.

En concordancia con lo planteado, habría que delimitar hasta donde compete, en el marco de los pueblos indígenas, el contexto de su individualidad a

³⁵ Paolo Virno, *Virtuosismo y revolución, la acción política en la época del desencanto*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003.

³⁶ Zygmunt Bauman, *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Barcelona, Katz Editores, 2005.

la que las sociedades capitalistas, en nuestros días el neoliberalismo, aduce en relación con los derechos humanos.

(...) Esta evidente contradicción entre derechos individuales, de orden burgués, y los derechos colectivos de los pueblos, se enmarcó en el debate de los diálogos de Chiapas los cuales el Estado no cumplió no obstante haber sido firmados por el presidente Ernesto Zedillo Ponce de León en los denominados Acuerdos de San Andrés Larráinzar, que deberían reconsiderarse en virtud de que recuperan el sentido original cultural de los pueblos respecto de sus vindicaciones fundamentales.

En otro ámbito, la visión de los pueblos indígenas de diversas culturas latinoamericanas advierte una perspectiva colectiva de sus relaciones sociales de producción y de propiedad, mientras que el *iusnaturalismo*, en sus diversas vertientes, se funda en el individualismo; dicho patrón de vida dio paso al sistema capitalista y, actualmente, fundamenta el neoliberalismo, cuya configuración egoísta hace del individuo un ser aparentemente aislado en lo tocante a su acción en sociedad.

III. Conclusiones

Se trata de un libro atinado que va a servir a estudiantes e investigadores, también para el público en general, incluyendo a las activistas políticas, para comprender mejor el movimiento neozapatista en todas sus aristas y su lucha contra el capitalismo, el colonialismo interno y el racismo institucional y estructural de una sociedad latinoamericana poscolonial pero todavía no decolonial. Nos enseña como el neozapatismo está contribuyendo al cambio social en México y globalmente como un *discontinuum* en la historia de los oprimidos contra la historia del *continuum* de los opresores, donde la subjetividad antagónica y creativa, y de las y los y les de abajo, y a la izquierda resisten de manera determinada a las agresiones del capitalismo, obligándolo a ser cada vez más inventivo en sus formas de explotación, represión y división. Finalmente, el neozapatismo muestra que sí es posible a superar esta dialéctica de lucha de clases, hacia la síntesis de una sociedad poscapitalista auto-organizada y autodefensa local en medio de y contra la crisis capitalista global.