



Un mundo donde quepan muchos mundos. Por un giro transmoderno en las ciencias históricas

A world where there are many worlds. For a transmodern turn in the historical sciences

Octavio Spíndola Zago^{a1}

^a  octavio_spindola@hotmail.com  0000-0002-5579-6814

¹ Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México

Recibido: 13-06-2017 · Aceptado: 25-10-2017 · Publicado: 2017

Resumen

El objetivo de Castro-Gómez es situar la especificidad del saber decolonial gestado por el grupo modernidad/colonialidad: la cultura está siempre entrelazada y no derivada de los procesos de la economía política capitalista, los discursos raciales organizan a la población del mundo en el orden biopolítico (o incluso necropolítico), la actualizan en la colonialidad del poder y permiten reevaluar las categorías espaciales y temporales de la modernidad y sus mecanismos heterárquicos (aparato estatal, régimen político, sistema productivo, estructura familiar y colectiva, relación con la naturaleza, tecnología y técnica).

Palabras clave : ciencias históricas; giro transmoderno; transmodernidad

Abstract

Castro-Gómez's objective is to locate the specificity of decolonial knowledge gestated by the modernity / coloniality group: culture is always intertwined and not derived from the processes of capitalist political economy, racial discourses organize the world's population in the order biopolitical (or even necropolitical), they update it in the coloniality of power and allow a reevaluation of the spatial and temporal categories of modernity and its heterarchical mechanisms (state apparatus, political regime, productive system, family and collective structure, relationship with nature, technology and technique).

Keywords : historical sciences; transmodern turn; transmodernity

*

“La mayoría de los análisis del sistema-mundo se enfocan en cómo la división internacional del trabajo y las luchas militares geopolíticas son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial” escribe Santiago Castro-Gómez en el Prólogo al libro Giro decolonial. Diversidad epistémica; y continúa: “la literatura anglosajona

*. Esta versión del marcado fue hecha por Realidad e Historia (Concepción, Chile) en 2026 sobre la base del XML original de la revista. Se normalizó el uso del identificador persistente ARK, el elocation ID y nuevas galeradas XML-JATS, EPUB, HTML y PDF. A excepción de lo antes explícitamente mencionado, no se realizaron cambios en el artículo. Las versiones anteriores se encuentran en Zenodo 10.5281/zenodo.4378154 y AmeliCA 2511722002.

poscolonial comparte una crítica al desarrollismo, a las formas eurocéntricas de conocimiento, a la desigualdad entre los géneros, a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que favorecen la subordinación de la periferia” (2007, p. 12).

El objetivo de Castro-Gómez es situar la especificidad del saber decolonial gestado por el grupo modernidad/colonialidad: la cultura está siempre entrelazada y no derivada de los procesos de la economía política capitalista, los discursos raciales organizan a la población del mundo en el orden biopolítico (o incluso necropolítico), la actualizan en la colonialidad del poder y permiten reevaluar las categorías espaciales y temporales de la modernidad y sus mecanismos heterárquicos (aparato estatal, régimen político, sistema productivo, estructura familiar y colectiva, relación con la naturaleza, tecnología y técnica).

En efecto, la ciencia social contemporánea no ha encontrado aún la forma de incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento. Sin esto no puede haber decolonización alguna del conocimiento ni utopía social más allá del occidentalismo. La complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados. Es en este sentido, siguiendo a Nelson Maldonado-Torres (2006), que hablamos de un ‘giro decolonial’, no sólo de las ciencias sociales, sino también de otras instituciones modernas como el derecho, la universidad, el arte, la política y los intelectuales (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 21).

Desafortunadamente, desde que empezara a transitar por los caminos de la auto-reflexividad del conocimiento histórico al que sólo permite acceder la teoría historiográfica (véase La responsabilidad del historiador, las revisiones y las narraciones y Reconstruir las ciencias sociales: un comentario de la formación universitaria) hace dos años, continúan siendo escasos los trabajos que con seriedad se dan a la tarea de pensar la labor del historiador desde la transmodernidad. No obstante, son numerosos los campos que ofrecen posibilidades para esta tarea de una manera práctica, además: desde la enseñanza de la historia como forma de divulgación y sociabilización, pasando por los usos públicos de la historia, hasta los imperativos éticos de pensar desde el sur (véanse las reflexiones que al respecto he publicado a propósito de Achille Mbembe y entorno a la obra de Homi Bhabha), y abrir el horizonte epistemológico a posibilidades otras (al respecto he esbozado algunas líneas). Las ciencias históricas, en cuanto resultado de la operación historiográfica, se desdoblan como técnica de saber y tecnología del yo siempre que la refiramos como saber situado.

Las relaciones entre sujeto y objeto mediadas culturalmente en la construcción de conocimiento sobre la temporalidad y sus efectos en los procesos hegemónicos y contra hegemónicos, las formas sociales y las prácticas discursivas o corporales; el papel de la contrastación y la ponderación en el método heurístico, las formas de la representación discursiva de los resultados después de son temas centrales tanto para el desarrollo de los teoremas matemáticos, como para la formulación de explicaciones sobre el pasado (lejano o inmediato).

Nos encontramos en un punto de no retorno ante antiguas creencias y ambiguas certezas, pero ahora también en la pugna por salir de la asfixiante banalidad del espectáculo, de la orfandad de la que el mercado, la psicología de masas, el desarrollo personal y la magia esotérica contemporánea han intentado apropiarse (a nuestro parecer autores de obligada consulta para describir, pero también superar la posmodernidad son Byung Chul-Han, Zygmunt Bauman y

Franco Berardi). Rosa María Rodríguez Magda (1984, 2004, 2015) y Enrique Dussel (1994), cada uno transitando por su camino (que Juan Antonio Mújica García ha demostrado no son tan distantes a pesar de sus diferencias) nos han conminado a repensar el horizonte en el que nos inscribimos, el locus enunciativo desde el que ejercemos la operación de enunciar y visibilizar, la transmodernidad. No rechazamos la posmodernidad con sus invaluable aportaciones en la deconstrucción y el énfasis en la dimensión discursiva de la realidad, pero nos distanciamos de ésta por sus carencias constitutivas; la falta de responsabilidad para asumir la crítica y construcción de un proyecto emancipador, la debilidad ética para formular una visión panescópica inclusiva, y la insuficiencia gnoseológica para asumir el primado de lo virtual en la ciberontología del siglo XXI.

Desde aquí, el prefijo trans no es una moda, no implica superación ni patología, no conlleva peregrinos repliegues identitarios o bucles conceptuales. Hacemos referencia a una transformación dinámica, difusa, reticular, fractal; una transformación que hace suyo el deber ético de la transgresión que descansa no sólo en la legitimidad moral de la resistencia sino en la voluntad de análisis crítico orientado a la trascendencia. Asume como suya la necesidad de una síntesis, con el riesgo de tener algo de falsaria totalización, pero que acepta las contradicciones, retos y conquistas de los estratos anteriores, para abrir caminos no transitados o formas otras de caminar. Epistemológicamente reclama para sí la exigencia de conocimiento y formas de saber que anhelan ir más allá de los límites conceptuales, metodológicos y teóricos que nos constriñen.

Para dar luz a este planteamiento deseo proceder en dos movimientos: uno historiográfico y otro de estudio de caso. El primero tomará como punto de partida el libro *El fin de los historiadores*, coordinado por Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Martín (2008), para ir entretejiendo, un poco a manera de collage como lo propusiera Frederic Jameson, a autores que nos podrían ofrecer recursos teóricos y metodológicos para instrumentar una forma de pensar otra la operación historiográfica. Acto seguido, nos aproximaremos someramente a una de las pocas utopías post-fin de la historia existentes con pretensiones globales y experiencias locales: el neozapatismo. Esto con el fin último de rescatar algunos bosquejos de utilidad desde nuestro contexto para la labor del historiador.

Quiero hacer extensivo mi agradecimiento a los organizadores del Sexto Simposio Internacional Multidisciplinario de Estudios sobre la Memoria “Discursos de memoria en tiempos de olvido”, que se celebró este 2017 en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, especialmente a la Dra. Victoria Pérez y la Mtra. Guadalupe Grajales y Porras, por permitirme presentar algunos preámbulos de este trabajo, cuyos comentarios recibidos nutrieron esta versión en extenso.

Fortuna y Clío, andanzas y periplos

Una de las cuestiones que más intriga causa al pensamiento moderno es el intento por dilucidar la estructura del devenir y la naturaleza de los tipos acontecimientos en el orden del tiempo. Con todo, este ánimo ha encontrado un escollo infranqueable cuya opacidad es digna de ser pensada: aquellos eventos que no pueden ser fundamentados ni en la voluntad racional ni en el dinamismo

natural conforme a fines, ese conglomerado de acontecimientos inesperados cuya irrupción abre espacios de significación insospechados. En mi opinión dos de los trabajos más completos que sirven de introducción para el historiador al tema de lo contingente y azaroso son, el libro de Antonio González Barroso, *La historia y la teoría del caos: un nuevo diálogo con la física* (2005), y la tesis doctoral de Iván de los Ríos Gutiérrez, intitulada *La experiencia griega del azar y el concepto de Tuxh en la filosofía de Aristóteles* (2008).

El primero contribuye a romper el largo ayuno que ha padecido la teoría y filosofía de la historia en México que han sabido interrumpir Carlos Pereyra y, especialmente, don Edmundo O'Gorman junto con sus brillantes discípulos (Guillermo Zermeño, Álvaro Matute, Alfonso Mendiola, Sergio Vergara, Silvia Pappe y María Luna Argudin, por mencionar algunos). González Barroso hace una toma de posición respecto al añejo problema de la presencia del azar como el contenido esencial del movimiento de la historia. Se trata del indeterminismo en la historia, mismo que se convirtió, a la luz de los avances del racionalismo y del empirismo del siglo XVII, en la incómoda piedra en el zapato de Clío; fatigosa al grado de haber sido el principal factor de frustraciones científicas en la disputa por la supremacía del conocimiento del pasado. El libro repasa la teoría del caos y sus antecedentes en la relatividad y la mecánica cuántica, con el objetivo de establecer el estado actual en el conocimiento físico de la naturaleza aleatoria de numerosos fenómenos y las posibilidades de comprender la lógica que el azar implica en la formulación de regularidades (estocástica).

Se es consciente que la pretensión de postular una “gran unificación” entre la historia y la física es prematura, toda vez que la física todavía no logra unificar la teoría de la relatividad –que da cuenta de la dimensión cósmica– con la mecánica cuántica –que da cuenta de la dimensión sub-atómica–; sin embargo, el azar, como lo muestra la teoría del caos, parece ser un denominador común, tanto en la naturaleza como en la Historia (2005, p. 229).

Por su parte, Iván de los Ríos plantea que la doctrina aristotélica sobre el azar, la suerte y la casualidad constituye la primera y más completa estrategia de interpretación filosófica del fenómeno fortuito en la historia de las ideas, cuya necesidad de desciframiento genera ha generado tentativas hermenéuticas ajenas al discurso específicamente filosófico (los poemas homéricos, la lírica arcaica, la tragedia ática y la medicina hipocrática son expresiones culturales de dicha experiencia). El sentido de la suerte y la casualidad se caracteriza por su naturaleza eminentemente práctica, en un desvelamiento de lo fortuito producido apelando a los intereses prácticos de un agente (no fue sino esta una de las intenciones centrales de la teoría sistémica de Niklas Luhmann, el más reciente esfuerzo por construir un pensamiento total de la sociedad y sus fenómenos).

La teoría de tyxh diseñada por Aristóteles pretende, en efecto, atender en la medida de lo posible a un ámbito de problemas tradicionalmente desprestigiado por la investigación filosófica: el espacio cotidiano de lo que nos ocurre, aquello que simplemente acontece al margen de nuestra decisión y que desencadena, no obstante, resultados de cierta relevancia o significación práctica [...] La fortuna propiamente humana emerge únicamente allí donde es posible establecer una relación de significación práctica entre el marco intencional de un agente racional y el devenir que lo contiene (2008, pp. 662, 683-684).

Felizmente ha empezado a circular un libro de recién publicación que cabalmente puede dialogar con los dos anteriores. Coordinado por Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Martín, *El fin de los historiadores* es un título que genera escozor al lector inadvertido, pero el subtítulo orienta hacia dónde transitan las reflexiones de estos rebeldes de la academia: *Pensar históricamente en el siglo XXI*. La gran pregunta que entreteje los ensayos pasa inadvertida y tiene sin cuidado a la mayoría de los colegas del gremio: ¿En qué medida los historiadores estamos contribuyendo a desnaturalizar las identidades de nuestros conciudadanos y coadyuvamos a historizar, o lo que es lo mismo, a relativizar históricamente, las memorias compartidas, las prácticas culturales y las formas sociales imperantes?

La pregunta no es menor cuando los neoconservadores y sus ideólogos plantean discursos esencialistas y naturalistas acerca de la familia, la sexualidad, el Estado de Derecho y la Verdad que, por maniqueos, no pueden resistir el menor calado teórico, pero que poco interesa a los grupos ultraderechistas y neofascistas que los adoptan como discursos legitimadores para sus causas.

La desconexión entre la historia y las demás ciencias sociales se hace patente cuando, en los coloquios y diálogos, los estudiosos del pasado dan cuenta de su reducción drástica respecto a las polémicas en la teoría social contemporánea. La crisis de las certezas epistemológicas ha puesto de relieve la estructura monológica de la historiografía y sus hábitos gremiales reducidos al mal de archivo como Derrida lo entendía. Pensar históricamente en el siglo XXI no es cerrarnos a la “dictadura de las fuentes”, recuperando la fórmula de Elizabeth Ermarth, sino salir a la búsqueda de lo otro y las maneras alternas de representar el pasado, ser conscientes del papel que corresponde a la historia en nuestras sociedades, tal como en el libro lo proponen Sánchez e Izquierdo:

Desde la perspectiva de largo plazo que ofrece la historia de la ciudadanía es posible reubicar la cuestión de la democratización del conocimiento histórico, entendiendo éste no como la distribución de información positiva, sino como la socialización de recursos interpretativos con los que los ciudadanos puedan adquirir conciencia de la actividad de pensar históricamente que realizan de manera cotidiana (2008, p. XXIV).

La utilidad de la operación historiográfica en su completitud no estaría en su traductibilidad tecnológica neoliberalmente entendida o en los términos de problem-solving, sino en la necesidad expresiva de expandir nuestro vocabulario de identidades, para Leopoldo Moscoso la actividad de comprender inherente a la historia tiene una salida tecnológica peculiar, que es la de generar interpretaciones que sirvan de orientación a la acción, pero, para ello, la explicación tendrá que servirse del lenguaje de la audiencia que constituye este tipo de observatorio desde el que el historiador genera su discurso. Al respecto son ilustrativas las palabras de Paco Ignacio Taibo II acerca del segundo tomo de *Patria*: “Los jóvenes sí leen. Los mexicanos sí leen historia, mientras se las cuentas bien y seas riguroso en la investigación. La historia es un arte literario, no sólo es un cúmulo de investigación, contrastar las fuentes y encontrar una aproximación lo más sólida a lo sucedido; también es una forma de contar”, una forma de hacer co-partícipes a los lectores y no meros legos que deben ser instruidos.

Heimpel advertía bellamente que la sensación de originalidad se debe a una pereza para leer por quien se siente original, por ello no es impreciso plantear a manera de hipótesis que en los vaivenes del conocimiento científico y en el arte se hacen manifiestas de manera cíclica ciertas

preocupaciones que podrían suponerse inherentes a la humanidad: la ontología de los seres vivos, las condiciones objetivas de inteligibilidad de las creencias subjetivas, las causalidades o contingencias de las dislocaciones de horizontes de sentido, las formas de comunicación y sociabilidad, el sentido de la estética y la definición de lo erótico, la cuestión de lo ominoso y la extranjería. En este marco se hace más esclarecedora la propuesta de Foucault de abolir al autor y realizar los análisis historiográficos como una lectura de textos que deben ser abordados como unidades culturales y sociales en las que se reflejan sensibilidades epocales, en lugar de identificarse únicamente con su escritor. Quisiera proponer cuatro autores que recuperan en diferentes momentos y campos disciplinares el problema de las posibilidades en la historia y su potencial epistemológico.

¿Hasta qué punto son estas preocupaciones “nuevas”? Lo son en tanto son profundamente modernas. El juicio sumario que la historiografía ha descargado sobre Ranke (1984) es en numerosas de sus acusaciones insostenible si nos remitimos a la lectura de primera mano de sus escritos y los contextualizamos. Tanto en su historia de los pueblos germanos como en la de los Papas el padre del historicismo clásico (que nunca estuvo de acuerdo con la búsqueda de leyes, lo que le hizo rechazar el positivismo que sí abrazarían Langloise y Seignobos), intuía que la “voluptuosidad” del devenir histórico se manifiesta cuando la Divinidad se conoce por la intuición poético-religiosa que ejercita el historiador entre los textos y los hechos, cuando la Casualidad discurre con sentido hacia un fin mismo, cuando el Azar colabora a éste, cuando las grandes personalidades realizan un Destino Histórico Común. El historiador debe pues atender con la misma suspicacia lo continuo y lo disruptivo, lo estructural y lo acontecimental, aunque para él, dentro de un plan providencial progresivo que es la consolidación de las Estados-nación.

Lucien Febvre (1949), por su parte, descartaba que las necesidades determinaran a los individuos, porque las cosas no sucedían fatalmente; él creía en las posibilidades, que unos hombres utilizan en su favor mientras que otros no saben aprovecharlas. En *La Terre et l'évolution humaine* uno de los fundadores de los *Annales de Historia Económica y Social* concluía que el ambiente físico no determina la decisión colectiva en uno o en otro sentido sea aislarse o fuera comunicarse (como sí lo planteó Wilhelm von Humboldt), sino que son los hombres, con su modo de vida y sus actitudes, incluyendo las mentales y las religiosas, quienes inclinan la balanza a favor o en contra del contacto con el exterior.

Claude Lévi-Strauss (2008), uno de los antropólogos más influyentes en la segunda generación de los annalistas, congruente con el estado de ánimo antiprogresista de su tiempo resultado del malestar existencial y la angustia ecológica, condenaba la marcha de la historia moderna por medio de su oposición al antropocentrismo. El progreso, escribe en *Antropología Estructural*, cuando se da, nace de una combinación o de un juego de áreas culturales en el que el protagonismo lo ocupa el azar, por lo que cada sociedad debe esperar una coyuntura favorable dado que a cada momento se produce una pluralidad de posibilidades y la historia se limita a actualizar los episodios que, de ser una posibilidad entre muchas, pasan a ser una ejecución. “Ningún caminar es predecible por completo” sentencia, y esto evoca la fórmula de Koselleck en *Futuro Pasado*: nuestro presente no es el futuro predestinado del pasado y nosotros no necesariamente somos la mejor decisión de ese pasado, pero sí su posibilidad realizada.

Finalmente, Jean Paul Sartre (2008) concluía en *L'Être et le néant*, que el hombre es libre, pero esa libertad es un proceso de conquista, de consciencia de sí que se despoja de las contradicciones banales. Al ser libre, el hombre es hacedor de su propio ser y admite una responsabilidad que, por lo demás, no es universal. Para Sartre la responsabilidad que él ve en los hombres en la historia se manifiesta cuando se toman decisiones que se consideran buenas y quieren ser tomadas para los demás.

Leer a Sartre en el siglo XXI es hacerlo dialogar con el neodarwinismo social y la economía política neoliberal: ¿estamos condenados al gen egoísta descrito por Richard Dawkins? Sartre se opondría y Camus lo interpelaría en términos de una libertad solidaria. Reivindicar las posibilidades en el devenir histórico es también aceptar a los sujetos históricos con su plasticidad, sus apropiaciones y sus cambios; es rehusar el régimen de posverdad actual con la embestida neoconservadora contra la generación de las guerras de independencia americana o de la descolonización asiático-africana, o la generación de los liberales del 57 o los grupos revolucionarios de 1910-1940 en nuestro país, o las críticas distorsionadas a los gobiernos progresistas de América Latina, haciendo un uso faccioso del desencanto de las colectividades.

Para concluir, las ciencias históricas tendrían a bien abandonar la jerarquía de las causas y la búsqueda del origen de las que E. H. Carr se convirtió en un central promotor, descartando taxativamente las posturas que enfatizaban el papel del azar en la historia y la sucesión de accidentes –aunque, en el mismo libro *¿Qué es la historia?*, rechaza con una vehemencia no menor la erección de patrones abstractos de lo deseable y lo condenable. En la era postsecular perfilada por el sentido de incertidumbre condensando la aceleración del tiempo junto con el traumático abandono de Dios y ahora también de sus remedos seculares (libertad, nación, democracia, justicia, historia), escribe Elías José Palti en su aportación a *El fin de los historiadores*, la historia ha agotado su capacidad como reservorio pedagógico ciceroniano, pero tiene delante un horizonte riquísimo: oficiar la traducción, la interpretación cultural para volver familiares realidades extrañas tornando extraño lo familiar y así despojar del velo de naturalidad a nuestras creencias. Todo ello sin renunciar a su papel mitopoyético como creadora de utopías, de multiplicidad de posibilidades, de reivindicar el protagonismo de los actores sociales y la emergencia de oportunidades, así como la inevitabilidad de accidentes, coyunturas y desviaciones. Desde 1966 Hayden White ya lo apuntaba certeramente “necesitamos una historia que nos eduque en la discontinuidad: porque la discontinuidad, el rompimiento y el caos son el terreno de nuestro tiempo” (*The Burden of History*, *History and Theory*, núm. 2).

El azar y lo contingente me parece representan una de las piedras angulares del viraje transmoderno en la ciencia histórica. En tanto llamado ético a un viraje epistemológico nuevamente autorreflexivo, a una articulación holística no-totalizante. Se trata de integrar la disciplina histórica al escenario de formas interpretativas y representativas de nuestra realidad que atiendan el llamado desesperado y desesperanzado de todos aquellos que vivimos estos convulsos momentos. He aquí la quintaescencia de la transmodernidad, concebir estos tiempos ya no en los presentistas y decadentes términos del posmodernismo (todo se ha terminado, hasta aquí llega la locomotora), ni en los autoritarios e ilusos de la modernidad (la locomotora no se detendrá nunca porque el progreso inacabable es su plan de ruta), sino como momentos de transición, apostar por otra locomotora sin olvidar aquellas que nos trajeron a la estación.

Es apostar por el potencial revolucionario de soñar, cultivar de nueva cuenta la facultad de concebir utopías, formas otras de sensibilidades, subjetividades, sociabilidades y corporalidades a partir de prácticas discursivas conciliatorias pero latentemente transformadoras. “Hoy de cara al régimen de celeridad en que nos encontramos, detenerse a meditar en otros ritmos es en sí un acto ético con amplias posibilidades de resistencia” (Murillo Gurdiño, 2012, 112).

Resistencia como posibilidad de un mundo donde otros mundos sean posibles, de un mundo ya no regido por las tasas de ganancia sino por la supervivencia de la especie y los ecosistemas culturales, dado que la modernidad es de suyo colonial, “se forja desde la concepción de una visión mundial, esto quiere decir, articulando fenómenos intra-europeos con fenómenos ocurridos en las demás áreas del planeta [a las que les es rechazada toda contingencia de exterioridad] lo cual conforma el sistema-mundo” (Ahumada Infante, 2013, 296). En la transmodernidad, que Grosfoguel caracteriza como “un nuevo universo de sentido”, no tienen cabida un universalismo desincorporado pero tampoco un particularismo que me segregue del mundo. Se disloca el centro epistemológico y entran en escena del pluriversalismo discursos contextualizados y situados que no tienen como fin civilizar sino dialogar, pero un diálogo emancipador (véase de Jörn Rüsen *How to overcome ethnocentrism: Approaches to a culture of recognition by history in the twenty-first century*).

El neozapatismo como caso de estudio

Los posmodernos nos enseñan que el ideal unitario de la modernidad no puede seguir funcionando como metarrelato legitimador de la praxis política [...] De lo que se trataría, entonces, es de despojar al lenguaje ilustrado de su lastre fundamentalista para reubicarlo en un nuevo contexto discursivo. Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*.

La transmodernidad asume del existencialismo de Sartre y Levinas la premisa de que la libertad está erguida sobre nuestra experiencia concreta y el modo en que cada uno nos vivenciamos, al mundo y a los otros. Fenomenológicamente, y esto desde Heidegger, el mundo en que vivimos es nuestro mundo y somos cooriginarios con él. Por ello, el giro transmoderno se ha despojado del sujeto trascendental kantiano concebido como universal estático, para apropiarse del ser-devenir que capta lo moviente en su temporalidad: *Dasein* heideggeriano pero también sujeto metafísico bergsoniano:

Para el filósofo francés, el individuo es un principio de indeterminación; esto hace que su idea de libertad se base en una espontaneidad originada en la elección de posibilidades de acción, y a la vez estas posibilidades solamente derivan de la duración. Esto significa que para la propuesta bergsoniana el individuo siempre tiene que ver con la influencia del pasado y las necesidades del presente para determinar su acción (Alonso Hernández, 2017, p. 43).

Me parece innecesario profundizar en este punto cuando ya don Edmundo O’Gorman lo hizo magistralmente en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (1947). Sólo quisiera subrayar que el desplazamiento epistemológico en las ciencias históricas respecto a su concepción del sujeto ya no como universal que tiende a borrar particularidades y encubrir su origen, sino de un sujeto rizomático, contradictorio, situado, devenido, tiene implicaciones que a nuestro parecer no

deben ser minusvaloradas. Una de ellas es que permite redimensionar el conocimiento como experiencia, sometido a procesos históricos. Los regímenes de producción de conocimiento que caracterizan a la transmodernidad ya no son la Verdad absoluta y el paradigma del empirismo para las ciencias sociales o la metafísica para las ciencias del espíritu, sino la de formas de enunciación que responden a cada contexto y a cada forma de problematicidad.

La cultura queda, pues, reformulada como ‘giro performativo’, realizado únicamente en forma de proceso como ‘signos puestos a trabajar’ para ‘servir de referente’ e interpretar el mundo. La investigación histórica, desde esta perspectiva, pondría las prácticas (no la estructura) como punto de partida del análisis social, y la práctica en sí misma adopta la forma de una sociología del significado, o sémantique des situations, como lo llama Bernard Lepetit (Spiegel, 2011, 114).

En este concierto, rompiendo con la primacía de lo universal para recuperar la riqueza de lo situado y lo invisibilizado, nos parece interesante ofrecer un caso de estudio que aporta invaluable problematicidad a la historia escrita desde la transmodernidad, el neozapatismo, ejemplo contundente de que en toda revolución social, en tanto potencia, pensar es crear y crear es resistir. Historia de una economía política vitalista que no asume la historia en tanto pasado clausurado cuya potencia radica en su capacidad de ser negado y rebasado, sino como formas discursivas y prácticas culturales temporalizadas que nos constituyen en cuanto subjetividad y sistema social.

Si damos por válida la máxima de James Scott respecto a que toda hegemonía es proceso hegemónico del que se derivan procesos contrahegemónicos que no deben guardar en su configuración uniformidad ni homogeneidad dado que su fin no es la administración del poder (Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance, 1985), entonces podemos acordar con Carlos Aguirre Rojas (sobre quien puede consultarse el artículo de nuestra pluma: Un pasado que no pasa) ha sido bastante claro en sus numerosos estudios cuando sentencia que el EZLN es el único movimiento antisistémico por su cualidad de social popular y por materializar la interseccionalidad tan cara para Boaventura de Sousa Santos: esto es, luchan contra el patriarcado que se hace presente con el machismo, luchan contra el capitalismo que se manifiesta en la desigualdad, y se enfrentan abiertamente al colonialismo encarnado en los distintos racismos. La Comandanta Ramona, además, remarcaba que la causa del EZLN es la de todos los pueblos que han sufrido por más de 500 años explotación, sumisión y represión a manos del colonialismo español, del intervencionismo norteamericano, del imperialismo europeo y de las dictaduras domésticas. Desde la perspectiva transmoderna, no existe una historia lineal de las resistencias, con un origen definido y una finalidad previamente moldeada, sino una constelación de acontecimientos resistentes que configuran campos relacionales. Por ello hay un cierto guiño en el EZLN a las lecciones del joven Marx que proclamaba la necesidad de acoger las causas universales en movimientos específicos. En su entrevista a Yvon Le Bot, en 1997, el Subcomandante Marcos dejaba en claro que el EZLN es hijo de los movimientos sociales del siglo XX mexicano (desde el magisterial de 1958, el ferrocarrilero de 1959 y el médico de 1965, hasta el estudiantil de 1968 y de 1971) y de sus figuras prominentes, como los guerrerenses Lucio Cabañas, del Partido de los Pobres, y Genaro Vázquez Rojas, de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ambos vinculados a la Escuela Normal Rural Isidro Burgos, de Ayotzinapa). Pero también acogía las experiencias armadas centroamericanas como el Frente Farabundo Martí de El Salvador, el Frente Sandinista de Nicaragua o tres décadas de resistencia civil en Guatemala.

Y claro que existen numerosas lecciones del neozapatismo como forma global de lucha y de vida otra posibles. Cuando jóvenes entusiastas de un grupo compacto de activistas (“núcleo operativo”, en terminología del Che Guevara) se establecieron en el campamento La Pesadilla en noviembre de 1983 en las profundidades de la selva chiapaneca -provenientes del Frente de Liberación Nacional fundado por los hermanos Germán y Fernando Yáñez Muñoz (éste último asumió la comandancia del EZLN con el nombre de Germán en tributo a su hermano, acaecido en los enfrentamientos de febrero de 1974 contra el ejército federal), Alfredo Zárate y Raúl Pérez Vázquez-, con una fuerte influencia marxista-leninista aunque no ortodoxa, para lograr su cometido de tomar el poder por la vía de las armas, derrocar al gobierno autoritario para establecer uno de transición y así construir el socialismo, debieron adaptarse a las tradiciones e idiosincrasia locales aprehendidas por el Núcleo Guerrillero Emiliano Zapata: su modelo de mando político-militar basado en una cadena de mando graduada se subordinó a las modalidades de toma de decisión comunitarias y horizontales de los pueblos indios.

Recuerda el subcomandante Galeano: “en esos años debimos desaprender lo aprendido. Hicimos de esa nuestra estrategia de lucha.” Por supuesto que no podría haber sido posible su organización sin la labor previa que catequistas militantes de la Teología de la Liberación cercanos a Samuel Ruíz Gracia, obispo de San Cristóbal de las Casas, con su labor pastoral de politización de comunidades tojolabales, chontales, tzeltales, tzotziles, choles y zoques, principalmente.

Junto con la auto-organización política en la lógica de “Mandar Obedeciendo” a través del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, la Asamblea General, las Juntas de Buen Gobierno y Los Caracoles, el neozapatismo adoptó la estrategia performativa del encapuchamiento como forma de anonimato público que entorpece la intervención capitalista sobre el cuerpo. El anonimato da la posibilidad de construir, no solamente desde la colectividad, sino hacia una nueva individualidad. Da la posibilidad de entretener una subjetividad atravesada por muchas personas del singular “yo, tú, ella y él”, por eso la vigencia del proyecto anónimo, un nombre, un sujeto gramatical sin nombre, pero con género. Así se hizo evidente el primero de enero de 1994 cuando emitieron la Primera Declaración de la Selva Lacandona declarando la guerra al Estado mexicano y desplegando miles de sus milicianos a partir de cinco municipios chiapanecos.

Simultáneamente a su lucha armada, el neozapatismo se vinculó a los cinco continentes y llamó a todos los pueblos del mundo a unirse a la causa del Sur global a través de diversos foros como el Primer Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y contra el Neoliberalismo

–realizado el mismo año que se firmaron los Acuerdos de San Andrés y se dio forma a una Ley Sobre Derechos y Cultura Indígena que el gobierno nunca reconoció-, el Festival Mundial de la Digna Rabia en 2005, o los Encuentros de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, celebrados entre 2006 y 2008. Ahí se remarcó que el EZLN creía en la posibilidad de que la humanidad entrara a un horizonte histórico de Libertad –siguiendo aquí la tesis del Marx de los Grundrisse según la cual mientras prive el Reino de la Necesidad estaremos inmersos en la prehistoria capitalista-, y compartiendo las visiones del Buen Vivir y experiencias comunitarias sudamericanas como el MST brasileño, los piqueteros en Argentina, el Movimiento Indígena Pachacutik en Bolivia o la revolución ciudadana ecuatoriana. En cada uno de estos movimientos antisistémicos arde ferozmente el deseo de crear “un mundo en el que quepan muchos mundos.”

Los cimientos filosóficos del neozapatismo son bastante sólidos: buscan la desmercantilización de la vida y critican la racionalidad instrumental que nos somete a un régimen de producción inhumano, cuestionan la división del espacio geográfico así como la apropiación-explotación del territorio, celebran una actitud lúdica y antiextractivista que privilegia la fiesta y la convivencia colectiva como formas de lucha. Han desarrollado una ontología enraizada en la Madre Naturaleza y una epistemología que desplaza los saberes situados occidentales depositados en universidades o academias por saberes populares indiciarios nacidos de la experiencia subalternizada y depositada en la comunidad misma.

En medio de la racionalidad instrumental del poder para los fines del ordenamiento solo en la medida en que lo es por el lado de la represión, según la fórmula de Antonio Negri, en tanto la angustia es la causa y la represión es el efecto de esa racionalidad instrumental; el Programa Nacional de Lucha –que sigue manteniendo su esencia desde la Primera hasta la Sexta Declaración- testimonio el pensamiento crítico de la resistencia como impulso vital:

La resistencia tiene un sentido inmanente, o sea que se auto-constituye, en cuanto a su capacidad de creación y de afianzamiento vital. Con ello se quiere indicar que la producción de la resistencia se da al interior mismo de los procesos de la vida, es impulsada por el deseo y es directamente constitutiva de nuevos espacios de fuerza que son los que van a develar y exteriorizar los poderes resistentes (Useche Aldana, 2015, p. 17).

Aquí, los intelectuales son solo compañeros al servicio del autoanálisis y el trabajo técnico de la revolución, protagonizada por la retaguardia del movimiento, en lugar de los clásicos movimientos socialistas que centraban la revolución en las vanguardias (partido, *intelligentzia*, altos cargos militares, etc.). Esto implica que los testimonios y experiencias de los subalternizados no serán rescatados por los historiadores a modo de documentos que respaldan hipótesis previas o evidencias que sostienen sus premisas; por el contrario, estas voces se integrarán en el andamiaje teórico y metodológico mismo de la operación historiográfica.

El neozapatismo, a nuestro parecer, ha logrado articular una serie meticulosa de transgresiones simbólicas estratégicas. La mayor muestra de ello fue el discurso pronunciado por la Comandante Esther en la tribuna de San Lázaro aquel lejano 2001 acompañada por los otros 23 comandantes y los delegados de las 57 étnicas nacionales convocadas: “No está en tribuna el jefe del ejército rebelde [haciendo alusión a la ausencia del subcomandante en la marcha, irregularidad que a todos sorprendió, considerando que Marcos había desarrollado desde temprano una campaña de marketing entorno a su personalidad para atraer a los jóvenes y a la prensa], está quien representa a la parte civil del EZLN. El subcomandante insurgente Marcos es eso: un subcomandante, y nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos obedeciendo.” Ella, mujer, pobre e indígena, representa el último escalafón dentro de lo social, no queda nadie por debajo de ella que pueda sentirse rebajado, reflexionaba Guiomar Rovira Sancho, apuntando el orden simbólico que se establecía en aquel montaje político.

Después de un largo tiempo sin actividad política nacional, en diciembre de 2012, con el regreso del PRI a Los Pinos, el EZLN estremeció al mundo por el estruendo de su marcha silenciosa a la capital, que el obispo tampiqueño Raúl Vera celebró: “el EZLN sigue siendo la luz del mundo indígena”. Y la transgresión se hizo nuevamente presente cuando, en pleno 2017, el EZLN se integró con el Concejo Nacional Indígena y en asamblea eligieron a su vocera para las elecciones ejecutivas del próximo año: la médica tradicional nahua María de Jesús Patricio Martínez: “no

vamos a buscar votos”, advirtió, “No planeamos administrar el poder podrido, sino romperlo a partir de los intersticios que sabemos que somos capaces de hacer.” Una lección final queda por aprender: la capacidad de buscar colectividad, de agrupar los yo y los otros en un doble grito de ¡Basta Ya! y ¡No estás solo!, que se proponen desgarrar mortalmente el individualismo neoliberal y salvar la esperanza en otra alternativa, movilizar la fe –en palabras del subcomandante Daniel– en un mundo posmoderno desencantado. No se trata de renunciar al gran relato de la historia, como lo sostendría la más radical posmodernidad, sino de afirmarlo desde otro horizonte de sentido, desde donde se refuerce el comunitarismo, la colectividad glocal, las formas de solidaridad cosmopolita.

Referencias

- Aldo Ahumada Infante. 2013. “Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto.” Polis. Revista Latinoamericana.
- Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. 2007. Siglo del Hombre.
- Iván De los Ríos Gutiérrez. 2008. Universidad Autónoma de Madrid.
- Enrique Dussel. 1994. FCE.
- Lucien Febvre. 1949. Éditions Albin Michel.
- Antonio González Barroso. 2005. BUAP.
- Claude Lévi-Strauss. 2008. Siglo Veintiuno.
- Miguel Ángel Murillo Gudiño. 2012. “Sentidos de la lentitud en un régimen de aceleración.” Tópicos del Seminario.
- Leopold Ranke. 1984. Editora Nacional.
- Rosa María Rodríguez Magda. 1989. Anthropos.
- Rosa María Rodríguez Magda. 2004. Anthropos.
- Rosa María Rodríguez Magda. 2015. Anthropos.
- Pablo Sánchez León y Izquierdo Martín. 2008. Siglo Veintiuno.
- Jean Paul Sartre. 1980. Gallimard.
- Gabrielle Spiegel. 2011. “Comentario sobre Una línea torcida.” Historia Social.