

PEDAGOGÍA Y ÉTICA CRÍTICA, REFLEXIONES SOBRE LO POLÍTICO DESDE LA AUTONOMÍA ZAPATISTA

PEDAGOGIA E ÉTICA CRÍTICA, REFLEXÕES SOBRE O POLÍTICO A PARTIR DA AUTONOMIA ZAPATISTA

*Mariana Mora**

Este ensayo ofrece una serie de reflexiones críticas sobre cómo una ética crítica se relaciona con la producción de conocimientos y la toma de decisiones en los territorios autónomos de comunidades simpatizantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, México. Analiza de qué forma dichas prácticas crean otras posibilidades de vida-existencia. Las prácticas de toma de decisiones y la producción de conocimientos dentro de la autonomía vinculan lo político a ejercicios profundamente pedagógicos. Ello promueve impulsos anti-coloniales sustentados en prácticas democráticas participativas. El ensayo analiza cómo el ejercicio autonómico zapatista se alimenta de una genealogía política de los pueblos originarios Mesoamericanos basada en la comunalidad, la modifica y reinterpreta de tal forma que generan un contrapeso pedagógico relevante de cara a la herencia vanguardista de las luchas de liberación nacional de la segunda mitad del siglo XX, en Latinoamérica y a lo largo del continente Africano y en el sur-este de continente Asiático.

PALABRAS CLAVE: Zapatismo. Ética política. Movimientos sociales. Democracia participativa. Descolonización.

Este ensaio oferece uma série de reflexões críticas sobre como uma ética crítica se relaciona com a produção de conhecimento e a tomada de decisões nos territórios autônomos de comunidades simpatizantes do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) em Chiapas, México. Analisa como essas práticas criam outras possibilidades de existência-vida. As práticas de tomada de decisão e produção de conhecimento em autonomia vinculam o político a exercícios profundamente pedagógicos. Isso promove impulsos anticoloniais apoiados em práticas democráticas participativas. O ensaio analisa como o exercício da autonomia zapatista se alimenta de uma genealogia política dos povos originários mesoamericanos baseada na comunalidade, a modifica e reinterpreta de tal forma que gera um contrapeso pedagógico relevante diante da herança vanguardista da libertação nacional lutas da segunda metade do século XX, na América Latina e em todo o continente africano e no sudeste do continente asiático.

PALAVRAS-CHAVE: Zapatismo. Ética política. Movimentos sociais. Democracia participativa. Descolonização.

Cuando me preguntan sobre mi formación académica suelo responder que, más allá de las universidades en las que tuve el privilegio de estudiar, fueron los años que acompañé de cerca el ejercicio cotidiano de la autonomía indígena en territorio zapatista en el estado de Chiapas, México que marcaron mi manera de caminar detrás de las preguntas, aprender a escuchar y anclar el ejercicio analítico al día con día. Sobre las reflexiones críticas que se desprenden de esta formación política teórica – particularmente las que se relacionan con la producción colectiva de conocimiento, con una ética política y métodos de pesquisa - quisiera centrarme en este ensayo. Todos estos elementos vinculan lo político a ejercicios profundamente pedagógicos y ello promueve

impulsos anti-coloniales sustentados en prácticas democráticas participativas.

En lo que sigue retomo algunas reflexiones personales vinculadas a los procesos de autonomía zapatista que inician en 1996. Dos años después del levantamiento armado del ejército rebelde el 1ero de enero de 1994, poblaciones zapatista indígenas Tseltal, Tsotzil, Tojolabal y Ch'ol empiezan a ejercer sus derechos colectivos a la autonomía y libre determinación en las regiones de los Altos, la Selva Lacandona, y la zona Norte de Chiapas. En 1996, el EZLN estaba inmerso en la primera ronda de Diálogos de San Andrés, diálogos de paz con el gobierno federal mexicano. En contraste a movimientos político-militares de décadas atrás que privilegiaron una visión de clase ante cualquier otra expresión de desigualdad social, el EZLN coloca como primer punto de las negociaciones de paz el tema de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. De manera implícita queda entredicho

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) - CDMX. Juárez 87, Colonia Tlalpan Centro. Alcaldía. Cep: 14000. Tlalpan – Ciudad de México. México. marmorab@gmail.com y mmora@ciesas.edu.mx <https://orcid.org/0000-0002-8507-3414>

que la transformación de las condiciones estructurales en México inicia reconociendo, para así dismantelar, la permanencia de lógicas coloniales que se alimentan de principios eliminatorios dirigidos hacia los pueblos originarios en el país (Wolfe 2006). Ello es inseparable de las condiciones de explotación económica. Cabe señalar que en ese momento quedó completamente fuera del debate público las exclusiones racistas contra la población afroamericana en México y ello en gran parte sigue siendo un tema pendiente del zapatismo (Mora y Moreno Figueroa 2021).

Originalmente los diálogos de paz entre el ejército rebelde y el gobierno federal, encabezado en ese entonces por Ernesto Zedillo (1994-2000), estaban contemplados a realizarse en distintas rondas, la primera siendo el tema de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, seguido por otras que nunca se pudieron realizar, tal como democracia y justicia, bienestar y desarrollo y los derechos de la mujer. El EZLN firma los Acuerdos de San Andrés Sakam'chen de los Pobres, el 16 de febrero de 1996 que reconocen los derechos colectivos de los pueblos indígenas. De dichos acuerdos se elabora una iniciativa que a su vez deriva en reformas constitucionales aprobadas por el congreso en 2001, aunque dichas reformas reconocen de forma muy diluida los derechos colectivos, en particular los derechos a la autonomía y el derecho al territorio. Debido a acciones de contrainsurgencia lanzadas por el Estado mexicano, el EZLN suspende de manera indefinida las negociaciones de paz en septiembre de 1996.

De manera paralela a los diálogos de paz con el gobierno federal, comunidades zapatistas optaron por ejercer sus derechos colectivos independientemente de cualquier eventual reforma jurídica estatal. En 1996, mientras se llevaba a cabo la primera ronda de negociaciones, poblaciones zapatistas en las cañadas de la selva Lacandona y en la zona Norte retomaron las tierras que durante más de dos siglos habían sido ocupadas por terratenientes, en su mayoría ladinos y mestizos, es decir, familias

no indígenas, que comunidades Tsotsil, Tojolabal, Ch'ol y Tseltal etiquetan como *kaxlan*, como gente de afuera. Estas familias establecieron fincas de café, azúcar y ganadería, principalmente. Sobre estas tierras recuperadas las bases de apoyo zapatista establecieron nuevos centros de población en las que iniciaron formas de autogobierno en tres escalas, a nivel comunitario, regional (conocidos como municipios autónomos) e interregional (zonas autónomas zapatista que entre 1994- 2003 existían bajo el nombre de Aguascalientes y que a partir de 2003 son conocidas como Caracoles y gobernadas por Juntas de buen gobierno). Al mismo tiempo, implementaron sus propios sistemas de justicia, salud, educación, reforma agraria, agricultura, entre otros. Podríamos decir que el conjunto de estas iniciativas impulsaron procesos de reterritorialización indígena dentro de territorios bajo influencia zapatista.

Desde entonces, el ejercicio multiescalar de la autonomía se ejerce al margen del Estado e independiente de sus instituciones. Eso quiere decir que los maestros zapatistas Tseltal, Tsotsil, Tojolabal y Ch'ol no reciben ingresos de la Secretaría de Educación Pública, ni de otra dependencia gubernamental; las comunidades que forman parte de los municipios autónomos rechazan proyectos sociales y agropecuarios institucionales y la formación de las y los promotores de salud, incluyendo las parteras, camina de manera paralela a los escasos servicios de salud pública que ofrece la Secretaría de Salud en la zona.

Más allá de una relación directa con las instituciones de gobierno local, estatal y federal, el ejercicio cotidiano de autonomía también interpela a colectivos de personas e individuos que no somos de los pueblos originarios en México, que, en la mirada de las comunidades zapatistas somos gente *kaxlan*, gente de afuera, sobre todo personas mestizas o blanco mestizas que ocupamos nichos de privilegios relativos. Por lo tanto, la autonomía zapatista pretende modificar dinámicas en tres esferas interrelacionadas - entre las diferentes escalas

dentro de las regiones autónomas; de cara al Estado y sus instituciones; y con la diversidad de actores políticos no estatales, incluyendo a actores *kaxlan* solidarios, como ha sido mi caso. La apuesta consiste en transformar y dinamizar relaciones sacionaturales que permiten trascender condiciones históricas sustentadas en estructuras coloniales. De estos impulsos autonómicos se desprenden prácticas que producen conocimientos.

Aquí el desafío principal sobre el cual quisiera reflexionar. ¿Cómo producir conocimientos vinculados a las tomas de decisiones en la autonomía zapatista que permiten nombrar, para así transformar, las condiciones de opresión y crear otras posibilidades de vida-existencia? La pregunta no es retórica; las respuestas tienen implicaciones políticas profundas, sobre todo cuando se ubican como parte de una genealogía de luchas de liberación nacional que acontecieron durante la segunda mitad del siglo XX, no solo en Latinoamérica, sino a lo largo del continente africano y en el sureste de continente asiático. El nombre mismo del ejército rebelde en Chiapas explícita su ubicación dentro de este legado. En otras publicaciones (Mora 2018) he retomado las críticas elaboradas por intelectuales feministas originarias del sur de Asia y de las islas del Caribe que cuestionan cómo en esa genealogía más amplia una visión marxista, profundamente masculinizante, privilegió liderazgos vanguardistas que insistían en definir los rumbos a seguir (Mohanty y Alexander 1997). Ello en esencia inhibió otras formas de acción política centrados en la deliberación colectiva, en la producción dinámica de ideas, propuestas y críticas, y en la generación de espacios de fricciones dialógicas, que no solo promueven la elaboración de nuevos conocimientos, conceptos y acciones, sino que impulsan ejercicios pedagógicos, es decir, de aprendizaje mutuo vinculados a expresiones democráticas participativas. El costo político fue muy alto; uno de sus efectos fue el mimetismo de los nuevos gobernantes con las actitudes y hábitos de los que los habían colonizado, tal

como describe a detalle Franz Fanon en *Piel negra, máscara blanca* (1967).

Si bien el EZLN se ubica en esta trayectoria de liberación nacional, y por ende hereda sus posibilidades emancipatorias junto con sus profundos desafíos, también se alimenta de una segunda genealogía política, la de la comunalidad Mesoamericana. Intelectuales de los pueblos originarios de México y Guatemala llevan más de cuatro décadas teorizando respecto a la comunalidad. Uno de los teóricos pioneros fue el intelectual Ayuuk, Floriberto Díaz, quien describe la comunalidad como un sistema de organización social de los pueblos originarios de Mesoamérica basada en una triada de responsabilidades comunitarias, en la relación humana- pueblo, el trabajo- *tequio* (trabajo comunal basado en la reciprocidad), y la de vida-tierra (Robles y Cardoso 2014). Si bien el EZLN cuestiona los límites comunitarios de la comunalidad para priorizar lazos políticos regionales e interregionales, el ejercicio autonómico zapatista se alimenta de este tipo de prácticas y de responsabilidades colectivas. En ese sentido, retoma elementos de la comunalidad, las modifica y reinterpreta de tal forma que generan un contrapeso pedagógico relevante de cara a la herencia vanguardista de las luchas de liberación nacional.

Con tal de elaborar mis reflexiones respecto a este punto recurro a la producción intelectual de Luis Villoro, filósofo mexicano que dedicó las últimas décadas de su vida a luchar al lado de las comunidades zapatistas. En 2000, justo cuando el zapatismo se encontraba en un momento de mayor efervescencia, Villoro publica el ensayo, “Ética y política” en la que analiza la unión incómoda entre los dos conceptos. Explica que la política se enfoca en los hechos sociales, mientras que la ética en el deber ser. Mientras la política explica el campo de poder; la ética examina cómo se justifican las acciones. La política se pregunta por facto-

res que producen una situación social; la ética por lo que se desea producir. La política es una acción explicativa, la ética es justificativa. Y sin embargo, señala que requieren interactuar; son oposición y referencia mutua.

Villoro se refiere a dos principales formas de imbricación entre la ética y la política, una la define como moralidad social y la segunda, como una ética crítica. Define la moralidad social como, “las reglas que sigue una colectividad en la realización de ciertos valores comunes (2020, 11)”. Su vínculo con el sistema de poder varía. El poder político puede justificarse a partir de los valores en curso y por ende sostiene el poder existente y logra afianzar su dominación. Pero puede ser que no coincidan porque el poder no refleja la moralidad social de sectores de la sociedad y por ende entran en pugnas políticas. Sea afianzando el poder o desde su oposición frente al poder, la moralidad social puede reducir la ética al acto justificativo de una ideología. Cuando eso acontece se reduce a una ética política prescrita que, en lugar de movilizar y sacudir, reproduce y asienta los valores comunes vigentes. En ese sentido, la moralidad social también puede formar parte de impulsos desde abajo, como ha sido el caso de algunas luchas decoloniales y de liberación nacional.

La ética crítica nace en el momento en que se distancia de las reglas del juego, incluyendo las establecidas por movimientos de izquierda, y se pregunta por su validez. Sostiene Villoro que una ética crítica es por definición disruptiva, nace de la disrupción. En su ensayo señala que, “La política no es una simple técnica de manejo del poder y la ética no se puede reducir a las reglas del juego. La ética [crítica] tiene que ser disruptiva y concreta (2000, 15).”

La relación entre la inercia de una moralidad social que se reduce a afirmar las reglas del juego y una ética crítica establece una tensión que habita todo movimiento social que pretende ser disruptivo frente a las estructuras de dominación – incluyendo el zapatismo. Un movimiento social es relevante por ser un

referente ético político que trasciende las propias condiciones históricas que le dieron vida; interpela, moviliza, actúa como referente más allá de los límites temporales y espaciales de los que emerge. Y sin embargo, justo por ser un referente, su ética crítica se puede transformar en las sugerencias de las reglas del juego a seguir; en lugar de ser una relación disruptiva, se vuelve una afirmación del camino ya trazado, el ejemplo, la receta. Aquí resulta pertinente regresar a las críticas que Mohanty y Alexander le hicieron a las luchas de liberación nacional como parte de procesos truncados de descolonización a lo largo del siglo XX.

La pregunta que surge es la siguiente: ¿Cómo mantener la dinámica disruptiva de una ética crítica sin que el peso otorgado a un movimiento social haga que su relación con la ética se convierta en una justificación de lo que hay que repetir? Es una tensión real, de expectativas encontradas, y de maniobras sumamente complejas. El proceso reflexivo de Luis Villoro en “Ética y política” y en otros de sus ensayos, incluyendo los publicados en el libro póstumo, *Identidad múltiple* (2022), no llegan a establecer este interrogante pero sí colocan todos los elementos que nos conducen a esta reflexión. Sobre todo, cuando Luis Villoro desarrolla el concepto de democracia participativa apunta a un posible contrapeso a la corriente que aleja la ética crítica del ejercicio de la política.

En uno de los ensayos publicados en *Identidad múltiple*, Villoro define la democracia participativa como, “una forma de convivencia social que da apertura a las posibilidades críticas y creativas de todos los ciudadanos (2022)” en la que se prioriza la discusión de los distintos pareceres, se sopesan sus pros y sus contras, se busca un acuerdo, que incluye las opiniones encontradas. Lo contrasta con una democracia representativa que delega el poder de toma de decisiones y por ende tiende a neutralizar y diluir el impulso creativo crítico colectivo.

¿De qué forma una ética crítica forma parte de una democracia participativa? A una

escala colectiva, la ética crítica es indispensable para la producción de conocimientos y toma de decisiones en colectivo. La ética crítica recupera la sabiduría en los actos disruptivos que buscan los significados de la vida y que los incorpora a lo político, es decir, al ejercicio del poder. Considero que contiene un elemento pedagógico relevante porque de todo acto disruptivo se generan aprendizajes distintos y ello va de la mano con el ejercicio de otras prácticas políticas. Por lo mismo, una ética crítica resulta central para todo ejercicio de democracia participativa. Ello contrasta con la tendencia de gobiernos neoliberales Latinoamericanos que durante las últimas cuatro décadas han priorizado la política como una técnica del uso del poder, la política basada en la figura del tecnócrata, que busca los mecanismos de toma de decisión y la información a partir de las rutas más eficientes. Estos gobiernos evitan los caminos rasposos en la toma de decisiones, prefieren los terrenos lisos de la eficacia.

Traigo a colación las ideas de Luis Villoro respecto a la democracia participativa y la ética crítica porque se relacionan de manera estrecha con los espacios de reflexión que presencié a lo largo de los años que estuve viajando y trabajando en los municipios autónomos zapatistas. En las distintas escalas de la autonomía, la toma de decisiones colectivas tiene múltiples espacios de deliberación, muchos de ellos son previos a la asamblea comunitaria o a la asamblea municipal autónoma, que se suelen entender como los máximos espacios de toma de decisión colectiva. Uno de esos otros espacios cotidianos se da después de la misa católica de los domingos, como parte de los espacios reflexivos de la palabra de Dios, una praxis promovida desde la Teología India de Don Samuel Ruiz, cuando fue obispo de la Diócesis de San Cristóbal (1970-2000), que ha sido constantemente interpretada y transformada por medio de la acumulación de prácticas propias de las comunidades Tseltal, Tojolabal, Tsotsil y Ch'ol.

Aquí un ejemplo del desenlace. Sucede un problema que requiere ser atendido por la

comunidad – un chisme que está generando tensiones; la decisión de un sector de la población Tseltal que se quiere ir con los partidos políticos; el robo de tierra por parte de una organización contraria; la forma en que los hombres no le permiten a las mujeres participar en la asamblea, etc. El o la catequista abre la reflexión colectiva por medio de la lectura de un pasaje de la biblia. El pasaje es el detonador para reflexionar sobre el sentido del problema, su origen, cómo afecta la convivencia comunitaria, de qué manera se puede resolver la situación para cuidar el corazón de la comunidad y reconstruir las dinámicas de convivencia. Dichas reflexiones colectivas responden a una situación inmediata, pero no a partir de la inmediatez, es decir, para resolver el problema concreto se debe preguntar sobre las situaciones más amplias en las que se inscriben y el por qué de la situación a atender. En este tipo de situaciones nadie tiene la respuesta, ésta emerge por medio de la discusión colectiva.

Este tipo de ejercicios de deliberación que posibilitan encontrar una solución frente a un problema determinado representa una actividad profundamente filosófica, en el sentido en que Villoro entendía la práctica filosófica, es decir, como un ejercicio ético crítico que resuelve necesidades concretas a la par de otorgarle sentido a la vida humana, en este caso, el sentido a la vida comunitaria. Al mismo tiempo, el ejercicio político es profundamente pedagógico porque detona un aprendizaje colectivo respecto al problema a atender. De manera conjunta se identifica el problema, se nombra, se interrogan las condiciones que lo originaron, y se ensayan soluciones. Dicho ejercicio no es para nada un proceso liso, sino está plagado de contrapuntos, de fricciones, de tensiones y de lo que no embona. La respuesta comunal, es decir, la acción basada en la palabra consensuada, es el resultado de estos estires y aflojes, no es algo previamente dado.

Sobre esta lectura dinámica de la comunalidad insisten intelectuales de los pueblos originarios, como las lingüistas Chatino, Emi-

liana Cruz (2020) y Ayuuk, Yásnaya Aguilar (2020), y la socióloga Maya K'iche', Gladys Tzul Tzul. En su publicación reciente, "Archipiélago y expansión algunas dinámicas para comprender la política comunal" (2022), Tzul Tzul define el trabajo comunal como la columna vertebral del gobierno comunitario. Habilita horizontes éticos basados en la interrelación entre la toma de decisiones, la implementación de las mismas, y la energía social necesaria para vivir colectivamente. Toma como ejemplo el cuidado del agua en la comunidad. Explica que da mucha vergüenza tomar agua, sin haber trabajado para limpiar los tanques, y para limpiar los tanques se establecen tiempos, turnos, y acuerdos. Beber el agua, como actividad vital, es posible por el conjunto de acciones colectivas y tomas de decisión. Por eso, Tzul Tzul insiste que la comunalidad no es una identidad, ni mucho menos una función estática, es una relación social, es una forma de darle forma y sentido a la vida de lo común.

Tal como lo describe Tzul Tzul, dichas expresiones de democracia participativa, asociadas al trabajo comunal y formas de gobierno, son un archipiélago de posibilidades materializadas que irrumpen la base colonial racial y patriarcal sobre la que se sustenta el Estado, incluyendo el mexicano y el guatemalteco. Generan un peso importante contra el imán que atrae la moralidad social estancada por sus propias reglas del juego. Pero no son el ejemplo a seguir, si así lo fueran entonces los que buscan en la autonomía, incluyendo en la autonomía zapatista, y en la comunalidad indígena Mesoamericana el modelo de lo posible estaría imponiendo sobre el dinamismo disruptivo una ética prescrita y por lo mismo estarían reproduciendo medidas que cancelan los impulsos profundos de liberación decolonial.

Lo que propongo entonces es que en lugar de etiquetar como el modelo prototípico este tipo de ejercicios pedagógicos asociados

a la producción autónoma de conocimientos, que los entendamos como una expresión, entre muchas, de una ética crítica que cuestiona los caminos lisos y que se aleja de esas prácticas políticas que tienden a estancarse en sus propias reglas del juego. El estancamiento de la acción política es por definición anti-pedagógico en su quehacer.

Una ética crítica no solo puede ser parte de la toma de decisiones en los autogobiernos de pueblos originarios, sino que también puede ser el impulso para nombrar, y así transformar, condiciones sociales. También se puede expresar en acciones basadas en una política de la escucha que recoge, aprende de, y teje narrativas desde abajo como parte de acciones políticas colectivas. Así fue el ejercicio en México emprendido por integrantes del Congreso Nacional Indígena (CNI) y su Concejo Indígena de Gobierno (CIG) en 2017 y 2018, un ejercicio relevante sobre el que quisiera detenerme para ofrecer una segunda reflexión.

El CNI es un espacio que aglutina representantes de la mayoría de los 68 pueblos originarios de México y sus organizaciones. Fue fundado en el marco de los Diálogos de paz en 1996 para crear una fuerza política que reúna la diversidad de voces de los pueblos y, aunque es independiente del EZLN, mantiene lazos estrechos con el ejército rebelde y con sus comunidades. Durante la segunda mitad de 2017, meses antes del inicio de las campañas presidenciales que el siguiente año llevarían a Andrés Manuel López Obrador al poder, el CNI, en diálogo con el EZLN, optaron por incidir en los principales debates públicos e irrumpir el *habitus* de la política electoral partidista. Impulsaron una movilización nacional por el registro de María Patricia de Jesús, mujer Nahua del estado de Jalisco, como candidata independiente a la presidencia de la república. El CNI propuso que *Marichuy*, como es conocida popularmente, fuera a su vez la vocera del CIG, un órgano de gobierno colegiado basado en el modelo de autoridad autónoma ejercido por las juntas de buen gobierno en territorio

zapatista y que forma parte de las estructuras del CNI. Las redes de colectivos de personas que recolectaron firmas durante más de medio año no consiguieron juntar las casi 900 mil que establece el Instituto Nacional Electoral (INE) como requisito para registrar a un o a una candidata independiente. Sin embargo, lograron un segundo objetivo: impulsar un proceso que teje narrativas desde abajo para nombrar de otra forma las condiciones de violencia en el país y, por ende, trazar posibles horizontes alternativos de justicia.

México, al igual que muchos países Latinoamericanos, está inmerso en contextos de violencias extremas, institucionales y socio ambientales, resultado en parte de disputas territoriales entre miembros del crimen organizado, la presencia militar en la vida cotidiana de muchas regiones del país, y las prioridades estatales que promueven economías extractivistas. En el caso de México, durante los últimos 15 años más de 400,000 personas han sido asesinadas en situaciones asociadas al crimen organizado y a la militarización de los espacios públicos. A su vez, existen por lo menos 100,000 desaparecidos y cada dos horas una mujer es víctima de feminicidio. Al mismo tiempo, la quinta parte del territorio nacional ha sido concesionado para la explotación minera y la administración actual de Andrés Manuel López Obrador (2018 – 2024) mantiene mega proyectos de desarrollo como el principal motor económico del país. En esencia, lo que se vive son condiciones de despojo de la fuerza vital de la tierra y de los seres que en ella habitamos.

Frente a este contexto desolador, los movimientos sociales en el país se suelen dividir en grandes bloques, incluyendo, por un lado, la diversidad de organizaciones y colectivos de víctimas de violencia extrema y sus familiares, por otro lado, organizaciones socio-ambientales y contra la desposesión territorial, y, por su cuenta, colectivas y organizaciones feministas. Los medios masivos de comunicación también suelen dividir las violencias en bloques; resal-

tan las violencias dramáticas, desdibujando las violencias cotidianas, las estructurales e institucionales. Y las organizaciones de derechos humanos tienden a dividir las violencias en categorías distintas - en violencias físicas, económicas, ambientales, por citar tan solo algunos. En el momento coyuntural de las elecciones federales de 2018 surgió el desafío político de conocer de cerca las experiencias de diversos sectores de la población, escuchar sus sentires sobre sus vidas cotidianas e indagar respecto a si existen otras formas de entender y actuar frente a las violencias que azotan el país. Quizás hay otras formas de nombrar las violencias, más allá de las categorías preestablecidas, sea por parte de los movimientos sociales, las organizaciones de derechos humanos o los medios de comunicación. Quizás estas otras formas pueden impulsar acciones políticas novedosas.

En 2017, con estas inquietudes en mente, participé en varios de los eventos del recorrido del CIG y posteriormente me dediqué a hacer una lectura detallada de los archivos escritos y audiovisuales de otros eventos que no presencié de manera directa. Aunque en el recorrido participaron tanto hombres como mujeres del CIG, me enfoqué sobre todo en escuchar las voces femeninas, en cómo ellas retomaron lo que escuchaban en los distintos pueblos y en las ciudades para después hacer de su palabra un espejo.

Tras este ejercicio, lo primero que me llamó la atención fue cómo mujeres concejales vinculan la violencia ejercida contra las mujeres, sobre todo actos violentos dirigidos a sus cuerpos, con la desposesión territorial promovida por economías extractivistas y narcoeconomías. Argumentan que a través de esta violencia ejercida contra los cuerpos las fuerzas del Estado atentan contra los proyectos de vida de pueblos enteros. En palabras de Marichuy, son aspectos que dan cuenta que en México se sigue “colonizando” (Oropeza, 2017). Si bien este énfasis fue uno repetido en diversos eventos a lo largo del recorrido del CIG, fue durante

uno realizado en noviembre 2017 en Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, que Marichuy explicitó la conexión entre violencias extremas, en este caso feminicidios, y los despojos territoriales.

En un acto realizado en una plaza pública de Ciudad Nezahualcóyotl, Marichuy reconoció que es una de las entidades con las cifras más altas de feminicidios. En 2018, el Estado de México ocupó el cuarto lugar en esos casos en el país, y Nezahualcóyotl fue uno de los cuatro municipios del estado con las cifras más altas de casos reportados (Salinas Cesáreo, 2019). Sin embargo, en lugar de detenerse exclusivamente en la violencia extrema dirigida al cuerpo de la mujer, la vocera del CIG asoció los feminicidios con las condiciones estructurales de precarización social, incluidas la pobreza extrema, la contaminación del agua y situaciones de extrema inseguridad. Al mismo tiempo, en lugar de nombrar un acto feminicida u otros actos de violencia extrema como acciones que atentan solo contra individuos, enfatizó las afectaciones colectivas. No fue un discurso que elaboró por su cuenta, sino a partir del tejido de palabras y sentires que fue retomando a lo largo de la gira del CIG por la mayoría de los municipios en el país. En el evento en Nezahualcóyotl, Marichuy devolvió estas palabras al enfatizar que:

Cuando violan, desaparecen, encarcelan o asesinan a una mujer es como si toda la comunidad, el barrio, el pueblo o la familia hubiera sido violada, desaparecida, encarcelada o asesinada, buscando en medio de ese luto y miedo colonizar y pervertir el tejido que hay en nuestro corazón colectivo, para adueñarse de todo cuanto somos y convertirlo en la mercancía que necesitan para la acumulación insaciable de dinero y poder que hace a los capitalistas lo que son... Entonces, atentar contra la vida de las mujeres, contra su integridad, su dignidad y sus derechos, es atentar contra la vida misma y para un pueblo es profundamente autodestructivo, pues el colectivo sagrado que imaginamos, ejercemos y luchamos es lo que defendemos fundamentalmente en esta la lucha como mujeres Indígenas (Orepeza, 2017).

Aquí es importante resaltar que Marichuy coloca en el centro de la experiencia colectiva lo compartido por mujeres indígenas. A partir de este lugar de enunciación dialoga con las y los demás, en este caso, sobre todo con mujeres mestizas empobrecidas en una de las principales ciudades periféricas de la Ciudad de México. En su discurso, insiste en que las afectaciones son colectivas porque la violencia ejercida contra un cuerpo feminizado también impacta a una comunidad entera. La continua colonización de los pueblos se da por medio de actos de violencia extrema; la dominación se ejerce a partir de la expropiación con saña de cuerpos individuales y colectivos. Se trata de una colonización estrechamente relacionada con los intereses del capital porque ambos se adueñan, no solo de los recursos materiales y los modos de producción, sino de la fuerza vital de un colectivo, de sus conocimientos, entornos y de sus formas de ser.

Por eso, Marichuy, como vocera del CIG, insiste que atentar contra la vida de una mujer es atentar también contra esa vida en común. En eventos públicos como el de Nezahualcóyotl, las representantes del CIG tejen una narrativa que ubica las violencias que atraviesan el país de manera muy distinta a como se suelen representar en los principales debates públicos nacionales, mismos que tienden a resaltar las violencias extremas y separar éstas de violencias estructurales, institucionales y socioambientales. De lo contrario, ellas asocian las violencias actuales con las violencias históricas por medio de un *continuum* colonial que sostiene al Estado mexicano en el presente.

No solo fue este tipo de elaboración discursiva lo que me llamó la atención, sino, una ética crítica que se desprende del recorrido del CIG. Es una ética que evita agendas predeterminadas, que se detiene a escuchar, que se dedica a tejer, a bordar y amasar palabras y sentires (Mora 2022). Quisiera resaltar la importancia de esta ética crítica de las mujeres del CIG por su *forma* de desplazar conocimientos dominantes. No se da reemplazando una idea por

otra, o imponiendo un tipo de conocimiento indígena, de tal forma que los conocimientos desde Occidente se vean obligados a ocupar un lugar marginal. El desplazamiento tampoco se da por medio de agendas preestablecidas. La gira del CIG no fue una tarea de convencimiento, como si las y los representantes supieran de antemano cuáles son los elementos que más impactan al pueblo. Por lo contrario, el desplazamiento se generó desde una ética imbricada con la producción de conocimiento. Esta ética se expresó en escuchar detenidamente los sueños, sufrimientos, dolores y esperanzas de diversas personas en el país. Fue un ejercicio simultáneamente específico y aglutinador. El resultado les permitió nombrar de otro modo la maquinaria de muerte en el presente y describir cómo se tejen proyectos de vida entre diversos paisajes sociales.

Al comienzo de este ensayo expliqué que mi participación en los espacios vinculados al zapatismo figuran de manera central en mi formación político teórica. Con tal de cerrar las reflexiones quisiera regresar a ese punto inicial y describir de qué manera el énfasis puesto en una ética crítica y en la producción de conocimiento desde un quehacer político pedagógico influye en cómo realizo mis actividades académicas. El impulso ético crítico que posibilitó tejer una narrativa propia durante el recorrido de las y los integrantes del CIG nos recuerda que el conocimiento no es algo predeterminado que simplemente se tiene que registrar y recopilar, sino un ejercicio basado en la escucha, en detonar reflexiones críticas, en espejear palabras, en establecer lazos afectivos, en cuidar al otro, es decir, todo lo que alimenta acciones transformativas.

¿Cómo llevar estos elementos a la esfera de una investigación científica social? A modo de una respuesta parcial, quisiera colocar la mirada en un aspecto de la investigación científica que no se suele interrogar de la misma

forma en que se cuestionan los marcos epistemológicos y los debates teóricos. Me refiero a los métodos de pesquisa. Cuando empecé a dar clases de metodología cualitativa revisé publicaciones antropológicas sobre las metodologías y los métodos de investigación. Suelen definir las metodologías de investigación como las estrategias o aproximaciones que se utilizan para recabar los datos, mientras que los métodos son las herramientas para llevar a cabo esa recolección. Las descripciones respecto a los métodos son bastante mecánicas, como si fueran simples instrumentos que no tienen un contenido ni ético, ni político. El principal problema por resolver es si el mejor instrumento en determinado contexto es una entrevista semiestructurada o abierta, si es pertinente un esquema mixto que utiliza métodos cualitativos y cuantitativos, o decidir el tipo de equipo más adecuado para registrar la información transmitida. Desde este encuadre, el desafío principal para realizar una entrevista consiste en crear el espacio adecuado, preparar bien las preguntas, conocer lo suficiente del contexto para que la persona comparta el conocimiento que tiene, sea en forma de memorias, de experiencias vividas, o de procesos en los que participa.

Y, sin embargo, la manera en que las integrantes del CIG acumularon actividades de escucha y detonaron aprendizajes colectivos que en su conjunto posibilitaron nombrar las condiciones de violencia de otro modo, nos recuerda que los métodos para recabar “datos empíricos” tienen implicaciones profundamente éticas y políticas. Posibilitan cuestionar los trasfondos coloniales y masculinizantes detrás de acciones políticas, mismos que los pueden conducir hacia la anti-pedagogía de una moralidad social, en los términos planteados por Villoro. Al mismo tiempo, apuntan a múltiples posibilidades de convertir en espacios de aprendizaje colectivo las esferas de una investigación científica; ello puede detonar conceptos creativos para nombrar el mundo, lo que potencializa sus transformaciones. La invi-

tación entonces consiste en entender los métodos de investigación – cómo interactuamos con las personas que forman parte de una pesquisa; qué, cómo y quiénes elaboran las preguntas; cómo se registran, por qué y para qué – no como simples técnicas de investigación, sino como elementos éticos críticos estrechamente asociados a potencias transformativas. Ello es particularmente relevante en el plano que Silvia Rivera Cusicanqui se refiere por micropolítica que repolitizan la cotidianidad y está, “por debajo del radar de la [macro] política y trabaja[n] sobre colectivos pequeños y acciones corporales que permiten que florezcan espacios de libertad (Rivera Cusicanqui 2019).”

Desde este terreno, no se trata de registrar datos o información preexistente, sino de impulsar espacios de producción colectiva de conocimiento en el proceso mismo de una investigación. El proceso investigativo promueve entre los actores políticos participantes la posibilidad de producir conocimientos colectivos sobre las problemáticas que uno a la vez estudia. Pensar el método de pesquisa como un elemento ético crítico abre una serie de interrogantes y de opciones creativas dentro de la producción científica social. ¿De qué manera una entrevista, conversación, taller, o grupo focal puede formar parte de los impulsos disruptivos más amplios? ¿Qué se desprende de los actos de cuestionar e interrogar un entorno o un problema específico? ¿De qué manera lo compartido ensaya respuestas? Con este tipo de interrogantes abiertos me despido para así invitar al lector a continuar con las reflexiones planteadas.

Recebido para publicação em 02 de março de 2023
Aceito em 05 de junho de 2023

REFERENCIAS

- AGUILAR, Yásnaya Elena. *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Ciudad de México: Almadía. 2020.
- CRUZ, Emiliana. *Reflexiones teóricas en torno a la función del trabajo de campo en lingüística-antropológica: contribuciones de investigadores indígenas del sur de México*, Honolulu: Language Documentation & Conservation Department of Linguistics University of Hawai'i at Mañnoa. 2020.
- DESINFORMÉMONOS. *Flores en el desierto*. Ciudad de México: Colectivo Desinformémonos. 2018.
- FANON, Franz. *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press. 1967.
- MOHANTY, Chandra y Jacqui Alexander. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge Press. 1997.
- MORA, Mariana. *Política kuxlejäl, autonomía indígena, estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas*. Ciudad de México: Ciesas. 2018.
- MORA, Mariana y MORENO FIGUEROA, Mónica. *Horizons of anti-racist organizing in Mexico*, NACLA Report on the Americas, 53:3, 239-247. 2021
- MORA, Mariana y MORENO FIGUEROA, Mónica. “Agendas feministas antirracistas y decoloniales, la búsqueda del locus de enunciación del ser mestiza”. *Estudios sociológicos*, Colegio de México. XL, núm. 40. p. 193- 227. 2022.
- OROPEZA, Daliri. “Reciben a Marichuy y comparten las problemáticas en Neza”. *Desinformémonos*, Acceso en: 1 de diciembre: <https://desinformemonos.org/reciben-marichuy-comparten-las-problematicas-neza/>. 2017.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. “Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano”, *El Salto*, Acceso en: 17 de febrero. <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>. 2019.
- ROBLES HERNANDEZ, Sofía y CARDOSO JIMÉNEZ, Rafael. *Floriberto Díaz*. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujktsënää'yën - ayuujkwënää'ny – ayuujk mëk'ajtën, Ciudad de México: UNAM. 2014.
- SALINAS CESAREO, Javier. En 2018, 106 feminicidios en Edomex. Recuperado de *La Jornada*: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/2019/01/27/en-2018-106-feminicidios-en-edomex-6914.html>. Acceso en: 27 de enero de 2019.
- TZUL TZUL, Gladys. “Archipiélago y expansión algunas dinámicas para comprender la política comunal”, *Ichan Tecolotl* núm. 368. 2022.
- VILLORO, Luis. “Ética y política”, Ciudad de México. CEICH, UNAM. 2000.
- VILLORO, Luis. *Identidad Múltiple*, Ciudad de México: Colegio Nacional. 2022.
- WOLFE, Peter (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 387-409.

**PEDAGOGY AND CRITICAL ETHICS,
REFLECTIONS ON THE POLITICAL FROM THE
ZAPATIST AUTONOMY**

Mariana Mora

This essay provides a series of critical reflections on how a critical ethic relates to the production of knowledge and decision-making in the autonomous territories of communities sympathetic to the Zapatista Army of National Liberation (EZLN) in Chiapas, Mexico. It analyzes how these practices create other possibilities of life-existence. Decision-making practices and knowledge production within autonomy link the political to profound pedagogical exercises. This promotes anti-colonial impulses supported by participatory democratic practices. The essay analyzes how the Zapatista autonomy exercise is situated within a political genealogy of Indigenous peoples in Mesoamerican that is based on communality, modifies and reinterprets it in such a way that it generates a relevant pedagogical counterweight to the vanguard tradition of national liberation struggles of the second half of the 20th century, in Latin America and throughout the African continent and in the south-east of the Asian continent.

KEYWORDS: Zapatismo. Political ethics. Social movements. Participatory democracy. Decolonization.

**PÉDAGOGIE ET ÉTHIQUE CRITIQUE,
RÉFLEXIONS SUR LE POLITIQUE À PARTIR DE
L'AUTONOMIE ZAPATISTE**

Mariana Mora

Cet essai propose une série de réflexions critiques sur la manière dont une éthique critique est liée à la production de connaissances et à la prise de décision dans les territoires autonomes des communautés sympathisantes de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) au Chiapas, au Mexique. Analysez comment ces pratiques créent d'autres possibilités de vie-existence. Les pratiques décisionnelles et la production de connaissances en autonomie lient le politique à des exercices profondément pédagogiques. Cela favorise des impulsions anticoloniales soutenues par des pratiques démocratiques participatives. L'essai analyse comment l'exercice d'autonomie zapatiste se nourrit d'une généalogie politique des peuples mésoaméricains d'origine basée sur la communauté, la modifie et la réinterprète de telle manière qu'elle génère un contrepoids pédagogique pertinent face à la généalogie de vanguardie de la libération nationale luttés de la seconde moitié du XXe siècle, en Amérique latine et sur tout le continent africain et dans le sud-est du continent asiatique.

MOTS-CLÉS: Zapatisme. Éthique politique. Mouvements sociaux. Démocratie participative. Décolonisation

Mariana Mora – Doctora en Antropología por la Universidad de Texas, Austin. Sus áreas de investigación incluyen incluyen: movimientos sociales; formación del estado; violencia; raza y racialización; derechos humanos; y metodologías feministas decoloniales. Es autora del libro, *Kuxlejal Politics, Indigenous Autonomy, Race and Decolonizing Research Zapatista Communities*, University of Texas Press (2017) y co-coordinadora de, *Luchas “muy otras”: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas* (2011), entre otras publicaciones. Es profesora – investigadora titular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la Ciudad de México desde 2011.

