02 2007

“¡Para todos todo!”

Diferencia cultural, igualdad social y política zapatista

Jens Kastner

Traducción de Marcelo Expósito

> “En nuestra voz irá la voz de los más, de los que nada tienen, de los condenados al silencio y la ignorancia, de los arrojados de su tierra y su historia por la soberanía de los poderosos... Iremos a exigir lo que es derecho y razón de las gentes todas: libertad, justicia, democracia, para todos todo, nada para nosotros” (Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN, 16 de febrero de 1994)1.

“Para todos todo”: esta exigencia se sitúa en el origen del alzamiento del movimiento de liberación zapatista promovido por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, el estado federal más al sur de México. Comenzó el 1 de enero de 1994, el día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA, en inglés) entre Estados Unidos, Canadá y México, y desde entonces los zapatistas han impulsado una lucha a muchos niveles contra el neoliberalismo, la explotación de los campesinos y la opresión racista de la población indigena. Las exigencias de la causa zapatista, simbolizadas por sus banderas negras y rojas, son ya evidentes en el extracto anteriormente citado, aunque no siempre han ido bien de la mano en la historia de la izquierda: igualdad social y diferencia cultural.

Tomando como punto de partida, en primer lugar, su situación de pueblo marginado y discriminado, “los más, los que nada tienen” exigen su parte de la riqueza social. Haciéndolo, actualizan la historia de los movimientos obreros y campesinos, cuyas luchas estuvieron siempre preocupadas por la redistribución y por encontrar la respuesta (revolucionaria, reformista, etc.) a la cuestión de la propiedad de la tierra y los medios de producción. El alzamiento zapatista comienza no sólo con la exigencia de autonomía cultural y la captura de varias ciudades y pueblos en Chiapas, sino también con la ocupación y expropiación de estados enteros. Todavía hoy rigen en las regiones rurales del sur de México estructuras que se diría feudales. El hecho de que la exigencia zapatista de autonomía apunta también a estas estructuras de propiedad es algo que subraya una y otra vez la patronal mexicana, uno de los principales encargados de que estas reivindicaciones no tomen cuerpo de ley. Es así que cuando, en 2001, el gobierno del presidente Vicente Fox decretó una inútil ley de autonomía, la patronal lanzó un serio aviso al gobierno conservador contra las “concesiones” a la población indígena.

El lema “Para todos todo” surge contextualizado en esa preocupación por la redistribución. Desde los años noventa se ha diseminado fuera de las regiones zapatistas hasta alcanzar las pancartas y los sitios web de numerosos grupos y movimientos en el sur y norte de América y en Europa occidental. Pero no fue inventado por los zapatistas. Tan temprano como en 1912, fue formulado en el periódico *Regeneración* del Partido Liberal Mexicano (PLM): “Nosotros los liberales queremos que todo sea para todos, para que cada cual pueda consumir según sus necesidades” (*Regeneración*, nº 94, 15 de junio de 1912)2. Tras el fracaso manifiesto de las ideas y conceptos políticos liberales bajo la dictadura del ex liberal Porfirio Díaz (1884-1911) tuvo lugar una radicalización del PLM. A diferencia de lo que sucedió con los neoliberales de unas décadas más tarde, el liberalismo mexicano se radicalizó en aquel entonces hacia la izquierda. Rechazando la propiedad privada, los liberales viraron hacia las ideas anarquistas y socialistas. Rubén Trejo describe este proceso de radicalización en su historia del movimiento magonista como “una revolución teórico-política”3. Son varios los colectivos que se

refieren hoy en México a Ricardo Flores Magón, quien dio nombre a este ala radical de la Revolución Mexicana (1910-1920)4.

Junto a la exigencia de igualdad social, los zapatistas afirmaron la existencia de una diferencia cultural. Una vez más, adoptaron la posición de quienes se percibe como "otros" también "culturalmente", de aquéllos a quienes se les hace sentirse o se sienten a sí mismos y a sí mismas como diferentes, con sus propias tradiciones, costumbres y prácticas. Al igual que sucede con las políticas de identidad en cualquier otro lugar, la organización en el seno del zapatismo se estructura inicialmente a lo largo de tales líneas de exclusión y tiene como objetivo la inclusión. A este respecto, se invita a (re)conquistar la historia propia. Los zapatistas han trabajado por esta (re)apropiación durante toda su existencia: a nivel simbólico, por ejemplo, con la referencia a Emiliano Zapata (1873-1919), reverenciado en México como un héroe revolucionario; y a nivel de la *realpolitik* mediante estructuras democráticas de base, puestas en práctica en más de treinta comunidades autónomas, que se remiten tanto a tradiciones indígenas como a modelos democráticos como los consejos obreros y el socialismo. La mayoría de estos lugares fueron rebautizados tras el alzamiento con nombres extraídos de la historia del México revolucionario o de la izquierda transnacional: Che Guevara, Emiliano Zapata, Tierra y Libertad, Moisés Gandhi, entre otros. Desde 2003, los distritos autónomos están gobernados por cinco centros administrativos conocidos como "los Caracoles", en los que las Juntas del Buen Gobierno, dotadas de mandato imperativo, dirigen los intereses de las comunidades prozapatistas. Desde la misma entrada a cada uno de los Caracoles una señal indica uno de los principios del concepto zapatista de política: "Aquí el pueblo manda, y el gobierno obedece". Paralelamente al principio de democracia de base "mandar obedeciendo", la idea de "caminar preguntando" es otro principio importante, que se ha de interpretar como respuesta al atrincheramiento dogmático de las políticas de cuadros dirigentes en la izquierda revolucionaria de los años setenta y ochenta.

El sociólogo Michel Wieviorka ha mostrado cómo la experiencia colectiva de la discriminación puede conducir al maridaje de las lógicas social y cultural en los movimientos sociales. Identifica la diáspora judia y a los afroamericanos de Estados Unidos como casos paradigmáticos de cómo amplias capas de la población alzan su voz mediante movimientos que exigen un reconocimiento cultural a menudo en conexión con la cuestión social. En el seno de la izquierda la diferencia cultural se ha observado con frecuencia como una variable descartable en la lucha de clases, puesto que se volvería gradualmente irrelevante en el avance hacia el progreso. También por esta razón los movimientos que enfatizaron la diferencia cultural se expusieron constantemente a acusaciones de reaccionarios y causantes de división. Es así que el movimiento campesino en la Revolución Mexicana era percibido como reaccionario por ciertos elementos del movimiento de los trabajadores, ciertamente de acuerdo con la propia compresión que del mismo tenía Marx y sobre todo Engels5. Aún así, durante los años sesenta, algunos movimientos que tomaban su propia experiencia de discriminación como punto de partida de su lucha fueron capaces de establecerse por sí mismos haciendo convincente la siguiente afirmación: las lealtades étnicas, sexuales o de género no son nunca neutrales, "sino que funcionan en el marco de la jerarquía social"6. El contexto en el que operan los zapatistas es también el de estos movimientos y esta lucha al interior de la nueva izquierda en general.

De acuerdo con Michel Wieviorka la influencia de los movimientos de políticas de identidad, muy fuertes desde los años sesenta, se puede explicar, entre otros motivos, por la relevancia social que actualmente tiene la cuestión de la producción social de las diferencias. Wieviorka avanza la tesis de que esta producción se sitúa hoy "en el corazón del trabajo de reproducción social" 7, y no es ningún fenómeno menguante en los márgenes de nuestras sociedades. Según él, los procesos de "autoafirmación colectiva"8 se hacen posibles por medio de condiciones de existencia complementarias: por un lado una relación de poder, y por otro un principio positivo de respeto. La primera condición representa una reacción frente al hecho tanto teorético como legal de que la sociedad no es un todo homogéneo compuesto de individuos libres e iguales, sino que en ella se da el rechazo y el desprecio de unos grupos por parte de otros, hecho frente al cual se produce una toma de posición. La *sociología de la diferencia*, como hace notar explícitamente Wieviorka, es por tanto "también inevitablemente

una sociología de la jerarquía social, del poder y de la exclusión"9. La segunda condición significa que los actores sociales deben también experimentarse a sí mismos como seres que merecen estima. La producción de la identidad, por tanto, no viene necesariamente precedida del estatus de víctima; puede también desarrollarse a partir de una búsqueda colectiva de significado. De esta manera, no tiene por qué consistir solamente en una autodefensa colectiva (es bien conocido que el nombre completo de los Black Panthers era Black Panther Party for Self-Defense [Partido de las Panteras Negras para la Autodefensa]), sino también en un entusiasmo por producir significado. Se trata por tanto, si hemos de creer en el análisis de Wieviorka, de un proceso creciente, ya que la puesta en relación de los modos cultural y social de enfocar el problema no ha sido un desarrollo inevitable sino lógico, dado que, hacia el final de la era fordista, la propia cuestión social ha cambiado y ya no se puede plantear separadamente del contexto cultural: "La exclusión y la inestabilidad, más que la explotación y las condiciones de producción, se situarían ahora en el corazón de la cuestión social"10.

Se podría afirmar que la enorme respuesta internacional provocada por los zapatistas se origina, por un lado, en estos desplazamientos estructurales en la cuestión social. Por otro lado, sin embargo, se debe indudablemente a las propias formas de la política zapatista, que dispararon numerosas reacciones en todo el mundo. El hecho de que hayan servido también de estímulo al movimiento antiglobalización y dotado de nuevo ímpetu a la producción de teoría sociológica, dejando su impronta incluso en el arte contemporáneo y la música popular11, es algo que no puede explicarse sólo por el acento puesto en la diferencia cultural o por su énfasis en la identidad indígena. Es cierto que el reconocimiento de las culturas indígenas juega en el zapatismo un papel de vehículo central de su lucha contra la segregación social y la exclusión cultural. Pero al cuestionar las estructuras patriarcales mediante la Ley Revolucionaria de Mujeres (1993), por una parte, y movilizando a la sociedad civil por otra, los zapatistas han dejado claro que su preocupación por la preservación de las tradiciones indígenas no es exclusiva12. Luz Kerkeling apunta muy acertadamente que, en sus negociaciones con el gobierno federal mexicano, al EZLN no le preocupaban solamente "los derechos y la cultura indígenas". Fue más bien el gobierno el que rechazó negociar sobre las otras tres exigencias zapatistas: "democracia y justicia", "prosperidad y desarrollo" y "derechos de las mujeres". De esta manera, el gobierno intentó "etiquetar la lucha de liberación zapatista como un fenómeno puramente local", de acuerdo con Kerkeling13. Esta tendencia a fijar el zapatismo como un fenómeno local y como un programa para la autonomía indígena caracteriza no sólo al gobierno mexicano sino también a ciertos elementos de la izquierda, con intenciones tanto críticas como positivas. Por ejemplo, el especialista en América Latina Leo Gabriel expresa claros elogios por la autonomía zapatista, a la cual llama "una política de la independencia", considerándola una de entre las políticas indígenas sobre la tierra que se están dando en América Latina, y postula la tesis de que "cuanto mayor es el grado de identidad cultural, mayor es la eficacia política de un sistema (o proceso, o sujeto) autónomo"14. En contraste con lo anterior, Albert Sterr considera que el EZLN "muestra estrechez de miras con su estrategia de defensa de la autonomía de comunidades resistentes que están alejadas geográficamente y aisladas militarmente"15. Sterr critica aquí, en efecto, el rechazo del EZLN a asociarse con la campaña de Andrés Manuel López Obrador como candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD) a la presidencia mexicana en 2006. Unos años antes, en un libro firmado con Dieter Boris, Sterr ya había decidido que "el zapatismo como movimiento está imposibilitado para realizar ningún tipo de intervención [más alla de su propia autonomía], ni desde sus contenidos, ni desde su capacidad organizativa16.

Para contrarrestar estas dos posiciones anteriores que reducen el zapatismo a sus políticas de autonomía (positivamente una, críticamente la otra) se debería enfatizar el "universalismo estratégico" del zapatismo, en paralelo a su uso *estratégico* de las políticas de identidad. Wieviorka otorga una importancia relativamente menor al concepto de identidad, en tanto en cuanto considera que la identidad es asignada por un poder social dominante o estatalmente administrado, algo que también atañe a la categorización de ciertos pueblos como "indígenas". Más aún, presta escasa atención a un fenómeno que también critican las feministas, a saber, las formas de estandarización internas que están implícitas en toda construcción de identidad. Aún así, estos efectos estructurales de la fijación de identidades son el punto de partida del pensamiento de John Holloway. Para este pensador neomarxista una política que se basa en la identidad es inseparable de una "fetichización del

pensamiento”17. Interpreta el uso estratégico de las políticas de identidad por parte de los zapatistas como una lucha inequívoca contra la clasificación que imponen las políticas estatales, que consisten, en última instancia, en una “negación de la identidad”. Aunque las observaciones de Holloway conducen en sí mismas a un “nosotros” altamente problemático como sujeto de lucha19, merecen nuestra atención porque desplazan el foco de atención, frente a la habitual lectura del zapatismo, de la lucha por los derechos colectivos de los pueblos indígenas hacia sus reivindicaciones universales. En este orden de cosas, Kerkeling demuestra que el lema “Para todos todo”, concebido de cara a las negociaciones con el gobierno mexicano en 1996, tiene una función estratégica diseñada para evitar que el movimiento fuese percibido como un movimiento limitado a la reivindicación de los derechos indígenas. De acuerdo con ello, como muestra Kerkeling, el lema declara el objetivo fundamental de “una emancipación social heterogénea desde abajo”20. El hecho de que surgiera en el magonismo no significa que constituya una referencia exclusiva a la tradición local mexicana, sino que retoma asimismo la historia antijerárquica y antiinstitucional del anarquismo. También Holloway sigue implícitamente los contenidos y tradición del anarquismo en el programático título de su libro: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. El anarquista Erich Mühsam había ya insistido en que las luchas sociales no consistían en tomar el poder. En su texto de 1932 *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat* (*Liberar a la sociedad del Estado*) Mühsam, asesinado dos años después por los nazis, escribió que el lema “Todo el poder a los consejos obreros” se ofrecía a malentendidos aun cuando para entonces ya solamente lo usaban los socialistas hostiles al autoritarismo y no los comunistas. Mühsan sugiere por tanto que sería “aconsejable, para evitar cualquier interpretación equívoca, que los anarquistas asumieran el lema ‘Todos los derechos para los consejos obreros’, es decir, todo para los consejos obreros, todo por medio de los consejos, o si no ‘Todo para todos por medio de todos’, que significa lo mismo”21. En contraste con las políticas de identidad hegemónicas de tipo chovinista (particularmente cuando están basadas en el mantenimiento de la riqueza) o racista que resuenan en lemas como “Austria es lo primero” o “Alemania para los alemanes”, el lema zapatista no apunta hacia la exclusión de los otros. “Para todos todo, nada para nosotros” se puede interpretar, al contrario, como una confirmación de las reivindicaciones universales y universalistas. Al final, de lo que se trata no es del “nosotros” ni de la comunidad identitaria. Se trata del común, esto es, de todos. Es como si los zapatistas recordasen el antiguo significado griego de la palabra *koinonia* o “comunidad”, un término que deriva de *koinos* y significa “común”. Llegados a ese punto, los zapatistas persiguen una política que podríamos describir como “universalismo estratégico”22, concepto acuñado por Paul Gilroy. Gilroy también explora los movimientos por los derechos civiles afroamericanos de Estados Unidos que Wieviorka menciona. Dada la experiencia del nacionalsocialismo y el legado cultural de sus “políticas raciales”, sin embargo, Gilroy se opone categóricamente a cualquier organización política que se articule en torno al color de la piel o la identidad étnica. Su alternativa, la vaga visión de un “humanismo planetario”, se alimenta de la creencia política en una posible superación de las concepciones esencialistas de la política y en los efectos emancipatorios de la cultura popular estadounidense. Tomando como punto de partida fantasias de liberación que una y otra vez nos transportan al futuro o al espacio exterior Gilroy mantiene que el reto es encontrar en el pasado conceptos fuertes de un humanismo planetario que nos permitan conectarlos con el imaginario político del presente23. Los Encuentros Intergalácticos contra el Neoliberalismo y por la Humanidad que los zapatistas organizaron en Chiapas (1996) y Madrid (1997), antes del libro de Gilroy, tenían precisamente ese sentido. Encontramos en ellos un intento exitoso por transformar el paraíso de la ideas en algo más mundano: *aterrizarlo*, por así decir; esto es, hacerlo compatible con el fango de la Sierra Lacandona en la estación de lluvias. He ahí el aspecto reconciliador que resulta de la práctica zapatista, cuya significación va mucho más allá de lo que hacen propiamente los campesinos del sur mexicano. Es en este mismo sentido que se da un aspecto reconciliador entre el particularismo y el universalismo, en suspenso entre el firmamento visionario y la política de base. Más aún, el zapatismo es un buen modelo, si bien no el único, para los movimientos sociales en los que la diferencia cultural y la igualdad social, las exigencias particularistas y universalistas, no son de ningún modo incompatibles, como suelen serlo en la manera en que tales conceptos se manejan en el discurso académico.

La exigencia de un "universalismo estratégico", empero, no nos dice mucho sobre las posibilidades concretas que hay para establecer políticas de alianza. Sea como fuere, los zapatistas se han mantenido a distancia del movimiento democrático izquierdista de masas contra el fraude electoral que siguió a la confusa derrota de López Obrador en las elecciones presidenciales mexicanas de 2006. Mantuvieron su propia movilización, La Otra Campaña, que se originó antes de aquel movimiento. Una posición que no siempre ha sido bien entendida: "no haberse alieado decididamente con este movimiento fue un grave error por parte de los zapatistas y de La Otra Campaña anticapitalista y antiinstitucional, que provocó su debilitamiento", escribe Albert Sterr24. Es ciertamente debatible si el "universalismo estratégico" debiera implicar también un cambio táctico dirigido a alcanzar objetivos pragmáticos en relación a un Estado que es democrático sólo en las formas; por ejemplo, cuando está en juego, como era el caso, romper con la hegemonía conservadora que la elección de Felipe Calderón, del conservador-clerical Partido de Acción Nacional (PAN), ha prolongado otros seis años. Pero limitar el punto de vista a la situación parlamentaria apenas hace justicia a las reivindicaciones fundamentales de la concepción zapatista de la política. El periodista mexicano Luis Hernández Navarro adopta un punto de vista diferente al de Sterr sobre las actuales políticas zapatistas. Celebra la independencia de La Otra Campaña y subraya la enorme significación que se ha de apreciar en la creación, por medio de la misma, de una esfera pública libre de cualquier influencia estatal25. De esta manera, dirige su atención con bastante acierto hacia la importante dimensión libertaria de la política zapatista. Dicha dimensión es importante *y* justificable precisamente porque este tipo de esfera pública constituyente o instituyente que se sitúa más allá del Estado *y* del mercado parece que ha sido borrada del horizonte de socialización democrática, especialmente en el contexto de adopción del pragmatismo neoliberal por parte de la socialdemocracia internacional durante los años noventa.

No es sólo el "nosotros" y su correspondiente uso estratégico de la identidad lo que se debería enfatizar en la molesta segunda parte del lema zapatista: "y nada para nosotros". También el "nada" merece ser enfatizado, porque, en una época en la que la red social se ve racionalizada, incluso lemas anarcocomunistas como éste son susceptibles de ser apropiados para otros fines: es así que el sitio <http://www.alles-fuer-alle.de> ("todo-para-todos"), por ejemplo, promociona un gigantesco centro comercial en la zona alemana de Spessart, en lugar de la abolición del capitalismo. El hecho de que el lema resuene no solamente en el trabajo de artistas izquierdistas conceptuales y documentalistas, en la rebelión argentina y en las protestas estudiantiles de Berlín y París, sino también en otros usos como el antes mencionado, nos obliga a enfatizar asimismo su aspecto anticapitalista, que parte de la experiencia de exclusión de la diferencia cultural para apuntar hacia la igualdad social.

El lema zapatista que tiene en la palabra "nada" su concepto operativo se propone el cambio radical en la sociedad y articula reivindicaciones anticapitalistas que son difíciles de alinear con un programa socialdemócrata. El lema "Para todos todo", que se vincula a la acción de los zapatistas contra las condiciones de explotación del capitalismo neoliberal, se debe interpretar también como un recordatorio del potencial utópico de las luchas anticapitalistas y como una reapropiación de dicho potencial.

---

1 Citado en Elena Poniatowska, "Vorwort: Das Morgen im Gestern", en *Subcomandante Marcos: Geschichten vom Alten Antonio*, Libertäre Assoziation, Hamburgo, 1997, pág. 16. [La integral de los comunicados originales del EZLN, permanentemente actualizada, se puede consultar en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>].

2 Citado en Rubén Trejo, *Magonismus: Utopie und Praxis in der Mexikanischen Revolution 1910-1913*, Edition AV, Lich, 2006, pág. 205 [no conocemos el fragmento original en castellano; la traducción es nuestra a través de su cita en alemán. Véase también en castellano <http://es.wikipedia.org/wiki/Regeneración_%28periódico%29>].

3 *Ibídem*, pág. 204.

4 Véase Gruppe B.A.S.T.A. (ed.), *Ricardo Flores Magón. Tierra y Libertad*, Unrast, Munster, 2005.

5 La visión de la Historia como un movimiento de avance resuelto y progresivo considera reaccionarios y contrarrevolucionarios a los movimientos populares organizados en torno a cuestiones indígenas u otras ajenas a la toma del Estado. Friedrich Engels los describió como "*völkerabfälle*" (pueblos residuales) (citado en Josef Moe Hierlmeier, *Internationalismus. Eine Einführung in die Ideengeschichte des Internationalismus von Vietnam bis Genua*, Schmetterling, Stuttgart, 2002, pág. 16).

6 Michel Wieviorka, *Kulturelle Differenz und kollektive Identitäten*, Hamburger, Hamburgo, 2003, pág. 40.

7 *Ibídem*, pág. 144.

8 *Ibídem*, pág. 144.

9 *Ibídem*, pág. 144.

10 *Ibídem*, pág. 47.

11 Entre las numerosas referencias que se podrían mencionar en el ámbito de las prácticas culturales están, por ejemplo, el uso que Allan Sekula hace de análisis y citas del portavoz zapatista Subcomandante Marcos en su trabajo para Documenta 11 *Fish Story* (2002); la mención a las luchas zapatistas que se incluye en el *World Monitoring Atlas* de Bureau d'Études (2003); la aparición de Marcos en el vídeo de Eske Schlütter *Límite Meanwhile* (2005); o el retrato de la autonomía zapatista que se ofrece en el proyecto *Alternative Economics, Alternative Societies* de Oliver Ressler (en colaboración con Tom Waibel). Sobre la influencia zapatista en la cultura popular véase Jens Kastner, "'¡Vivan las Americas!'. Neozapatismus und Popkultur", en *Testcard. Beiträge zur Popgeschichte,* Mainz, volumen 14, primavera de 2005, pags.72-78.

12 [Texto original de la Ley Revolucionaria de Mujeres: <http://chiapas.indymedia.org/display.php3?article_id=117204>.] Sobre la movilización de la sociedad civil por los zapatistas véase Jens Kastner, "Zapatismus und Transnationalisierung. Analyses of the relevance of Zapatista politics for research into social movements", en Olaf Kaltmeier, Jens Kastner y Elisabeth Tuider (eds.), *Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand. Soziale Bewegungen in Lateinamerika*, Westfälisches Dampfboot, Munster, 2004, págs. 251-275.

13 Luz Kerkeling, *La Lucha Sigue! Der Kampf geht weiter! EZLN – Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands*, Verlag, Munster, 2006, pág. 193; se trata de un prominente estudio general sobre la lucha zapatista.

14 Leo Gabriel, "Die Einheit in der Vielfalt. Hypothesen für eine neue Demokratie", en L. G. y LATAUTONOMY (eds.), *Politik der Eigenständigkeit. Lateinamerikanische Vorschläge für eine neue Demokratie*, Mandelbaum, Viena, pág. 253.

15 Albert Sterr, "Die Linke in Mexiko. Massenwirksame Bewegungen und Parteien – ein Überblick", en *analyse & kritik. Zeitung für linke Debatte und Praxis*, Hamburg, nº 514, 16 de febrero de 2007, págs. 26 y ss.

16 Dieter Boris y Albert Sterr, *FOXtrott in Mexiko.Demokratisierung oder Neopopulismus?*, Neuer ISP, Colonia, 2002, pág. 161. En vista de las numerosas iniciativas de los zapatistas que han tenido resonancia tanto en México como a nivel transnacional, uno se pregunta qué tipo de capacidad de intervención tienen en la cabeza los autores de esta crítica. El hecho de que ambos hayan estado aplicando una crítica similar a diversos acontecimientos protagonizados por los zapatistas a lo largo de los años atestigua por el contrario la durabilidad de la estrategia zapatista. Por otra parte, poco queda, apenas seis meses después, de la exitosa movilización aglutinada alrededor de la campaña en pro de la victoria electoral de López Obrador, quien finalmente perdió las elecciones; movimento al cual, de acuerdo con Sterr, los zapatistas se deberían haber unido.

17 Véase John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Universidad Autónoma de Puebla, Colección Herramienta, 2002, págs. 93 y ss. [existe también edición española, El Viejo Topo, Barcelona, 2002].

19 Véase Jens Kastner, "Rebellion, Revolte und Revolution überdenken. Kritische Einführung in die zapatistisch inspirierte Theorie John Holloways", en *John Holloway: Die zwei Zeiten der Revolution. Würde, Macht und die Politik der Zapatistas*, Turia + Kant, Viena, 2006, págs 23 y ss.

20 Luz Kerkeling, *La Lucha Sigue! Der Kampf geht weiter! EZLN – Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands*, *op. cit.*, pág. 264.

21 Erich Mühsam, *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat. Was ist kommunistischer Anarchismus?*, Karin Kramer, Berlín, s/f, pág. 104.

22 Paul Gilroy, *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, pág. 327.

23 *Ibídem*, pág. 356.

24 Albert Sterr, "Die Linke in Mexiko. Massenwirksame Bewegungen und Parteien – ein Überblick", *op. cit.*, pág. 26 [y sobre La Otra Campaña: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/la-otra-campana>].

25 Luis Hernández Navarro, "El romper de la ola", en *Subcomandante Marcos and the Zapatistas: The Other Campaign/La Otra Campaña*, City Lights, San Francisco, 2006, pág. 48.