



Derivas del mundo en el que caben todos los mundos

ANA ESTHER CECEÑA
México DF, CLACSO, Siglo XXI, 2008

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO

Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Su más reciente libro lleva por título *El presente como historia. Crisis capitalista, cultura socialista y expansión imperialista* (México DF: CEIICH-UNAM, 2008, febrero).

El libro más reciente de Ana Esther Ceceña es un conciso y muy meditado ensayo, que teniendo “como principal fuente de inspiración la experiencia y el discurso zapatistas” se coloca de manera pertinente en el debate actual sobre las posibles salidas a la crisis en curso por las que atraviesa el capitalismo. Optar por asimilar la teoría y práctica de los zapatistas como referente nos coloca ante la necesidad de reconocerle a éstos una gran riqueza heurística. A diferencia de otras recuperaciones del zapatismo, que se elaboran desde la teoría política (es el caso, a nuestro juicio, de Holloway¹), o desde el debate sobre la crisis de la representación política (es el caso, creemos, en Aguirre Rojas²), en esta obra el asunto se encara desde una “epistemología de la resistencia”. Hay ahí uno de sus más sustanciales méritos.

Si en el primer trabajo que hemos mencionado hay una suerte de congelamiento o cristalización del momento crítico por el énfasis en la negatividad, en el segundo hay un desmesurado entusiasmo por una propuesta que más bien debiera ser vista en términos de postulado teniendo en vista una ampliación, o mejor, realización del proceso de democratización, en términos de un grado cero de representación política. Ceceña, por su parte, se juega en su libro por recuperar la teoría y práctica de los zapatistas desde el proyecto de “construir el mundo donde caben todos los mundos”. En dicha proposición lee la autora una mayor capacidad de acción y de creación, no sólo de reacción ante la situación presente.

El libro está integrado por cinco capítulos, cada uno de los cuales ensaya distintas estrategias de acercamiento a un problema que los engloba: el universo-mundo y su transformación. Con el propósito de destacar el *espesor* de la tentativa que Ceceña se echa a cuestas, podemos señalar que el conjunto de los primeros cua-

tro capítulos busca interpelar determinados campos en los cuales se ha ligado el proyecto de la modernidad con una determinada monocultura (la helenocéntrica, y posteriormente euro-occidental); es así que se interroga al *logos*, al *topos*, al *demos* y a la *polis*, con el ánimo de señalar (en el quinto capítulo) los formidables desafíos que encara la *praxis* del sujeto en perspectiva planetaria, o en el marco de la sociedad de sociedades que es el mundo actual.

El primer capítulo parte de criticar en el discurso científico su *hybris*, esa desmesura que lo sitúa por encima de todo otro tipo de saber. El problema de la razón se juega una disputa de percepciones del mundo, y toda percepción del mundo se vincula a una construcción de sentido. La autora es consciente de que el privilegio epistemológico de la ciencia moderna en la cultura occidental se debe a razones no meramente cognitivas; la recuperación de la diversidad epistemológica del mundo se hace no para cuestionar la validez de la ciencia sino para que su validez no sea exclusiva, pues en dicha arrogancia y pretensión uniformizante ha desplazado todas las otras formas de aprehensión de la realidad y sus formas de saber. Desde los griegos puede ser ubicado un momento de disyunción entre un discurso de dominación-objetivación de la naturaleza y un discurso de colocación del sujeto como parte del cosmos. La autora, por su parte, señala que en otras culturas no se establece ni como definitiva ni como dominante la primera variante de discurso, y se mantienen como viables otros criterios espacio-temporales en el pensar-hacer del sujeto. El primer tipo de discurso figura como el más funcional al despliegue global del capitalismo. Criticar, por ello, al capitalismo, requiere desprenderse de dicha hegemonía discursiva y avanzar en la democracia cognitiva. Todo conocimiento es contextual: la autora apela a los conocimientos situados, a culturas de larga duración, puesto que desde los “saberes sometidos” es dable criticar al discurso hegemónico.

El capítulo dos da un paso en dicho propósito. Ana Esther Ceceña se desplaza con soltura en estas problemáticas, se sirve para ello de un conjunto de tradiciones que confluyen en su formación: su conocimiento del capitalismo le impide trabajar su crítica a éste en un excesivo nivel de abstracción; por el contrario, destaca su carácter envolvente y parasitario, sus lógicas de despliegue en provecho de colonizar lo desigual, de capitalizar la diferencia, de acumular con el despojo, de unificar a través de sujetar los extremos. Sus conocimientos de geopolítica, de los derroteros tecnológicos del sistema, le permiten apreciar el despliegue expansivo-territorial del sistema operando en una lógica en la que el centro es parasitario del margen, de la periferia. Si en el primer capítulo se ubican consecuencias de ello en el plano de la apropiación simbólica del mundo, aquí se traslucen los procesos que están en su base: la apropiación desigual de la riqueza, de los recursos, del trabajo. La pretensión uniformizante del neoliberalismo busca borrar todo otro entendimiento del mundo de la vida, el universalismo abstracto pretende eliminar cualquier rastro de la universalidad concreta. Nuestra autora se sirve con provecho del horizonte de visibilidad que le permite entender el abigarramiento de nuestras sociedades, su composición plurisocietal y ve en ello no algo a superar sino desde aquello a lo que la alternativa habrá de asirse. Será, justamente, desde dichos espacios y tiempos (del reconocimiento de los diversos *topoi* que integran el universo-mundo) insuficientemente colonizados por el orden social dominante, de aquellos sustratos culturales (de memoria y resistencia) de donde puede pro-

venir el mundo-otro. La propuesta que sugiere la autora se finca en una dialéctica creativa del mestizaje, en el valor de uso del entrecruzamiento, a fin de construir un espacio-tiempo de “no negación”, que tiene por base no sólo el respeto sino el fomento de la autonomía. Si bien es cierto que Ceceña no los cita, se acerca en mucho a lo que desde una perspectiva antropológica Gruzinski ha sugerido como un “pensamiento mestizo”³, o lo que desde una perspectiva histórico-teológica se ha calificado como “nepantlismo”⁴, esto es, la postura de “situarse en el medio”.

En el tercer capítulo del libro se da cuenta del proceso por el cual será desde el zapatismo que es posible hilvanar un tal discurso. El proyecto de los zapatistas de Chiapas no parte de los principios antes destacados como sus *a priori*, por el contrario, ha sido su *praxis* política (en el marco de los agravios históricos, de la guerra), el saber histórico de la lucha, lo que se los ha demandado. Ha sido desde su *pragmática emancipatoria* que han desarrollado dicha heurística, y ha sido en el proceso experimental de su conformación (hasta en el nivel organizativo, político-militar) que se le han presentado en tanto retos a implementar y a superar. Sin embargo, en este plano como en otros, al zapatismo también le pareciera estar ocurriendo lo que a otros movimientos emancipatorios; estar expuesto a esas situaciones en que la política le queda chica a la historia, esto es, el riesgo de estarle siendo reclamada, en su *praxis* política, el llevar a sus últimas consecuencias lo que para la autora aparece como su principal aportación: la posibilidad de creación-construcción del mundo “en el que quepan todos”. Teoría y práctica de una auténtica democracia (no reductiva, procedimental, o en tanto régimen) como proyecto de iguales (somos iguales “porque todos somos diferentes”, dirán los zapatistas) que no impone sino dialoga, que no niega sino incluye, que no avasalla sino promueve: “comunidad ... que combina origen, historia y presente”.

Para el cuarto capítulo la autora ha reservado la exposición de su entendimiento de la política desde el zapatismo, en lo cual se aprecia su propia recuperación de determinados debates en los que ella misma ha estado envuelta o ha promovido: estamos aquí sí ante un asunto muy enmarañado y la autora vislumbra dicha complejidad y la encara desde una propuesta intersubjetiva, alejada de la simplicidad que sobre la *polis* exhiben otros enfoques. Ceceña parte de asumir la política “como el arte de construir consensos”, “de dirimir conflictos” y ubica su origen en “el reconocimiento de diversidades sociales y culturales”; hay en dicho acercamiento, aunque la autora no lo diga en estos términos, una ontología de lo político. Sin embargo, habría que preguntar si no sería más provechoso encarar en lo político no sólo lo consensual (como medio) ni el reconocimiento (como fin), sino un asunto de voluntad de vida, de aseguramiento de la producción y reproducción de la vida inmediata. El fin no sería sólo el reconocimiento sino la posibilidad de garantizar la vida, mediada por el consenso que será tal en tanto garantice aquello, no en cuanto dirima conflictos que resultan del ejercicio del poder: aquí también hay algo anterior o en la base de los conflictos, y es el problema de la negación de la vida, es justo su negación la que provoca el conflicto. En lo político nos encontramos con el desdoblamiento del ser y el ente, de la *potentia* y de la *potestas*; en la autora esta doble dimensión se recupera: la comunidad y el poder. La política se liga al poder como dominación, como disciplinamiento; hay que reapropiarla por la comunidad, el poder no es algo que se toma, reside en la comunidad política (en la comunidad

de comunidades que la conforman), el problema está en cómo y por quién se ejerce; avanzar en la *des-fetichización* del poder y la política, para Ceceña, consistirá en recuperar desde el soporte solidario de la comunidad, desde su experiencia de lucha “una política intersubjetiva y emancipatoria... (que va)... a contracorriente de las dinámicas impuestas por el sistema de poder”. En este plano la propuesta de la autonomía figura como forma de organización que rebasa la lógica de poder de los que mandan mandando y la ciñe en una lógica del mandar obedeciendo.

El capítulo cinco cierra el libro pero no lo hace al modo de clausura sino de apertura. En él se apunta a siete nudos problemáticos a que se enfrenta la humanidad toda. Este complejo de complejos *plurisocietal*. No pueden ser menos complicados los nudos problemáticos ni de fácil salida. Tanto en la práctica como al nivel del pensamiento, corresponden al calibre del proyecto que demanda la crisis civilizatoria a que el capitalismo conduce. Miguel Abensour gusta de citar un señalamiento de un autor que tan importante papel cobra en Marx para escribir sus once tesis de 1845. Feuerbach afirmaba que “son dos cosas muy distintas la de una filosofía que viene a corresponder a la misma época común de las filosofías anteriores y la de otra filosofía que viene a corresponder a un nuevo capítulo de la humanidad, es decir, es cosa muy distinta que una filosofía deba su existencia a la mera necesidad filosófica... o que, muy al contrario, surja o se corresponda con una necesidad de la humanidad”⁵. Las proposiciones que a lo largo de su libro la autora ha suscrito corresponden a este segundo tipo de proyecto, y en esa senda del “caminando preguntamos” deberán ser ubicados. Si pretendiésemos situar la tentativa de la autora diríamos que mientras en Ernst Bloch se critica al ser desde el aparecer, desde el aún no-ser, o en Walter Benjamín se lo hace desde el prevalecer; o en una perspectiva más reciente, en el caso de John Holloway “para ... cambiar el mundo sin tomar el poder ... debemos partir desde el hacer”, el proyecto de Ceceña enfrenta al ser del capital desde el reconocer .

Estas reflexiones, desde luego, no agotan los temas del libro ni ahorran su lectura, por el contrario, la sitúan en perspectiva para vislumbrar sus alcances. Sea por dichas razones que quizá no resulte arbitrario concluir citando un pensamiento de Edourd Glissant que parece acercarse en mucho al enfoque de la autora. Dice el escritor caribeño: “para resistir la globalización no hay que negar la globalidad, sino imaginar que es la suma finita de todas las particularidades posibles y luego hacernos a la idea de que, mientras falte alguna particularidad, la globalidad no será lo que para nosotros debería ser”⁶.

Notas

1 Holloway, John 2002 *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (Buenos Aires: Herramienta-BUAP).

2 Aguirre Rojas, Carlos Antonio 2007 *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano* (México: Contrahistorias).

3 Gruzinski, Serge 2007 *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento* (Barcelona: Paidós)

4 Garibay G., Javier 2000 *Nepantla, situados en el medio. Estudio histórico-teológico de la realidad indiana*. (México: CRT).

5 Feuerbach, Ludwig, “Necesidad de una reforma de la filosofía” (inédito en español). Citado en Abensour, Miguel 2007 *Para una filosofía política crítica. Ensayos* (Barcelona: Anthropos-UAM-I), pág. 13.

6 Citado en Berger, John 2006 *Con la esperanza entre los dientes* (México: La Jornada-Itaca), pág. 93.