

**La *Proximidad* como el “no-lugar” de la enunciación  
y de la *praxis* política neo-zapatistas**

Proximity as the “Non-place” of the Neo-zapatist  
Enunciation and Political Praxis

ALEXIS DANIEL ROSIM MILLÁN  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: En este texto investigamos el sujeto de la enunciación y de la *praxis* política neo-zapatistas. La referencia inicial es el “nosotros” tojolabal y tzeltal investigado por Carlos Lenkersdorf. Sin embargo, procuraremos agregar a este tema otro marco de referencia: la noción de *proximidad* ética, propuesta por el filósofo lituano Emmanuel Levinas. Por medio de esta noción relacionamos el sentido comunal del “nosotros” tojolabal y tzeltal, con un sentido semita de justicia, como acto vinculante de “responsabilidad total” por el otro. Acto que instaura el “no-lugar” de la exterioridad desde el cual es posible imprimir a la discursividad neo-zapatista su sentido utópico y liberador.

ABSTRACT: In this intervention we are looking for the subject of the political praxis and of the neo zapatistas discursiveness in a “non-place” of the ethical *proximity*. This notion of *proximity* is proposed by the Lithuanian philosopher Emmanuel Levinas as a key to express a Semite sense of justice, like a linking act, like responsibility for the other.

PALABRAS CLAVE: Neo-zapatismo, pluralismo étnico, *proximidad* ética, exterioridad.

KEYWORDS: Neo-zapatism, ethnic pluralism, ethical *proximity*, exteriority.

RECIBIDO: 17 de octubre de 2016 • ACEPTADO: 14 de noviembre de 2016

ALEXIS DANIEL ROSIM MILLÁN  
*Facultad de Filosofía y Letras*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

**La Proximidad como el “no-lugar”  
de la enunciación y de la praxis política  
neo-zapatistas**

*¿Cómo será nuestro  
compromiso con el bien  
de nuestros compañeros?  
¡Que se pierda en  
nuestro corazón  
todo lo que es sólo  
para nosotros!*

POEMA TOJOLABAL (1976)

*Ser responsable más allá de su libertad no es de  
cierto permanecer como puro resultado del mundo.*

EMMANUEL LEVINAS,  
*De otro modo que ser...*, (1974)

*El “no-lugar” de las comunidades indígenas  
y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*

El *Laberinto de la soledad* discurre sobre la crónica de una larga noche en la historia de México, en la cual, Estado y sociedad civil terminan

por disimular la existencia de los pueblos originarios de todo el país. Disimulo que, dice Octavio Paz, “llega al mimetismo. El indio se funde con el paisaje, se confunde con la barda blanca en que se apoya por la tarde, con la tierra oscura en que se tiende a mediodía, con el silencio que lo rodea. Se disimula tanto su humana singularidad que acaba por abolirla; y se vuelve piedra, pirú, muro, silencio: espacio” (Paz 1988: 16). Con la insurgencia zapatista del 1 de enero de 1994, esta mirada racista y clasista es afrontada por un gesto político que sorprendió a todos: tras un pasamontañas, los indígenas zapatistas presentaron sus demandas y se dieron a conocer en el espacio público como sujeto político que exigía el fin del disimulo histórico al que ha sido sometido. Este acto político hizo emerger un “no-lugar” antes encubierto, en el cual las comunidades indígenas de Chiapas se mantenían ancestralmente confinadas.<sup>1</sup>

El 1 de enero de 1994 no se podía sepultar en la amnesia mediática como una noticia más, como un caso más de vandalismo y saqueo generalizados. El levantamiento zapatista atrajo para sí la atención y, casi naturalmente, fue ganando la simpatía y solidaridad de la opinión pública nacional e internacional. Pero, ¿qué aconteció para que, lo que de manera convencional se entiende como un encubrimiento criminal, se tornara un acontecimiento político sin precedentes en la historia del México contemporáneo? Nuestra propuesta aquí es leer dicho acontecimiento irrumpiendo en las pantallas del país y de todo el mundo como expresión de una *simbólica de la proximidad*.

En la expresión *simbólica de la proximidad*, hacemos convivir los sentidos ricoeurdiano y levinasiano de cada término respectivamente. Por *simbólica* entendemos, a la manera de Ricoeur, un referente real o literal que debió ser trasladado a una forma figurada como medio de

<sup>1</sup> Por “no-lugar” [*non-lieux*] no entendemos la noción homónima propuesta por el antropólogo Marc Augé, como espacio social de intercambio institucional y económico que encubre y despersonaliza a los individuos, manteniéndolos en el anonimato o en algo semejante al “modo de ser ‘uno’” heideggeriano (*Ser y tiempo*, § 27). Al contrario, la identificamos con la *proximidad* ética propuesta por el filósofo Emmanuel Levinas, por medio de la cual se instaura una dimensión de exterioridad y de ruptura con relación al sistema o a la “totalidad”, lo que nos permitirá acercarla al sentido comunal del “nosotros” tojolabal y tseltal investigado por Carlos Lenkersdorf.

expresar lo inexpressable de la vivencia en su estructura arcaica latente. Por otro lado, la noción de *proximidad*, en tanto “estatuto originario de la subjetividad por el que ésta se pone en contacto con el prójimo antes de la enunciación de cualquier palabra, antes de que la palabra se torne cosa dicha, en la verbalidad de un decir que está más acá de la *apofansis* o ‘más allá del ser’, ‘que es anterior al lenguaje en tanto que transmisión de mensajes’” (Gibu Shimabukuro 2011: 120-121).

En este sentido, el pasamontañas no sólo trae a la luz pública una situación insostenible de opresión e injusticia sufridas por los pueblos originarios de Chiapas bajo el pesado yugo de políticos y terratenientes corruptos y movidos por la codicia, sino que también oculta algo. Gesto que revela ocultando: “Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas fueron nuestras banderas en la madrugada de 1994. Estas fueron nuestras demandas en la larga noche de los 500 años. Estas son, hoy, nuestras exigencias”.<sup>2</sup> Con un pasamontañas de por medio, los insurgentes zapatistas se hacen “ver”, pero sin abandonar su *no-lugar* propio del anonimato de la “larga noche de los 500 años”. Alzar la voz ocultando los rostros desata una fuerte carga simbólica: de algún modo, detrás de la palabra dicha, se salvaguarda el trazo más singular y vivo de la subjetividad humana, es decir, aquello que no puede ser *reconocido*, aquello que se niega a la posesión y se resiste a la totalización (Levinas 2012: 219-220). Por lo tanto, subjetividad entendida, no en clave liberal como el dominio monádico de lo privado, sino como apertura y escucha al llamado del otro, en tanto *principio* de toda individuación ética. Según Emmanuel Levinas, este trazo singular de la subjetividad —de lo que hace al prójimo, prójimo— es, también, el origen “indiscernible” de todo discurso ético y, finalmente, es el secreto mismo del que depende la pluralidad de la sociedad (Levinas 2009: 69-75).

---

<sup>2</sup> Comité clandestino revolucionario indígena-Comandancia general del EZLN, “Cuarta declaración de la selva Lacandona”, en <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017.

*Por una filosofía latino-americana*

Para abordar como simbólicas de la *proximidad* las intervenciones, declaraciones y comunicados neo-zapatistas, cercanos a la insurgencia de 1994, es necesario trasladarnos al debate de la década de los setenta, en torno a la formación de una filosofía propiamente latinoamericana. Los eventos de la época en que surgió este debate — pensemos, sobre todo, en los golpes de Estado y las dictaduras militares que se siguieron —, confirmaban la necesidad de un pensamiento crítico latinoamericano responsable de suprimir formas de dominación y dependencia específicas de nuestro continente. De este modo, en los años ochenta, la *Pedagogía del oprimido* y la *Filosofía de la liberación* procuraron formular las bases teóricas de superación de las secuelas sociales y culturales de la herencia colonial y de la dependencia económica. La *Pedagogía del oprimido* procuraba forjar una auto-conciencia *humanizadora* que germinase desde dentro una *praxis* liberadora. A su vez, la *Filosofía de la liberación* se proponía formular una crítica a la modernidad en su versión neocolonialista e imperialista, en la medida que: “La pretendida ley dialéctica inmanente, determinada por el propio contenido del proceso, funciona en la periferia como el elemento ideológico encubridor de las concretas fuerzas dominantes que nos oprimen desde el centro” (Zan 1973: 115). En su trabajo *Dialéctica en el centro y en la periferia*, Julio de Zan concluye que la dialéctica se había vuelto un arma de dominación. Por lo tanto, la “negación de la negación” debía ser pensada más allá de los conceptos hegeliano-marxistas convencionales tales como “proceso inmanente” o “contradicción”, a partir de una consecuente crítica a toda ideología del progreso, ya fuera de derecha o de izquierda. Esto permitía replantear el problema de la alteridad a partir del concepto de *afirmación originaria*, propuesto por Enrique Dussel, al margen de una dialéctica del reconocimiento y de una política de la representación.

Este concepto de *afirmación originaria* consideraba que, para que el oprimido pudiera negar la opresión (en una “negación de la negación”), era necesario que *afirmara* antes su ser libre en una práctica que expulsara la contradicción fuera de sí y, por tanto, fuera de una dialéctica conven-

cional del reconocimiento. La *afirmación originaria* sería “el ‘momento analéctico’ del proceso dialéctico, metódicamente esencial para una filosofía de la liberación, más allá de Hegel y Heidegger” (Soliz, Zúñiga, Galindo y Melchor 2010: 404). En este sentido, debemos tener en mente sobre todo el segundo capítulo de la *Filosofía de la liberación*, donde Dussel retoma el concepto levinasiano de *proximidad* como “aquello que está más allá del mundo de la ontología, el ser anterior al mundo y su horizonte” (Dussel 1996: 29), pues, según nuestra interpretación, el presupuesto de la *proximidad* —en tanto “obrar hacia el otro como otro [...] raíz de la *praxis* y el punto de partida de toda responsabilidad por el otro” (Dussel 1996: 34)—, opera como el salvoconducto de una nueva forma de intervención política y de discursividad propias del neo-zapatismo.

### *La praxis política neo-zapatista*

La propuesta política fundamental del EZLN ha sido oponer a viejas prácticas violentas de dominación, la desobediencia insurgente que obedece a la aspiración de democracia genuina y de paz con justicia y dignidad; oponer a la voluntad de poder, la voluntad común del “nosotros”; oponer a un sistema educacional fallido, una educación liberadora; oponer a la política del “mal-gobierno”, el ejercicio de una democracia directa en “Juntas de Buen Gobierno”. Por fin, desarrollar de modo consecuente, una “ciudadanía étnica” y la formación de una conciencia política y de una ética cotidiana que promuevan cambios en la organización de la vida y del trabajo comunales y domésticos (relacionados con el problema del alcoholismo, de la violencia intrafamiliar, las cuestiones de género, el papel de la educación formal e informal en la vida comunal, entre otros temas relevantes para las comunidades).

En este contexto, los Acuerdos de San Andrés deben ser vistos como una exigencia de los pueblos mesoamericanos de un tratamiento político y jurídico distinto por parte del gobierno mexicano, cuyos mecanismos institucionales lo han vuelto incapaz de establecer una relación que no sea de “tutelaje” o represión ante posibles levantamientos sociales. Los Acuerdos de San Andrés exigen un tratamiento que legitime el derecho a

la autonomía y al auto-gobierno. Es decir, que legitime las construcciones simbólicas y discursivas de los indígenas zapatistas, en tanto *sujeto étnico* y en su manera de definir términos como “bien común”, “espacio público”, “nación”, “ciudadanía”, etc.: una constituyente ciudadano-étnica, cuya redacción fuera resultado de la dinámica propia de la vida comunal en el ejercicio de nuevas formas de democracia directa y participativa. Esto lleva a problematizar la concepción liberal de ciudadanía basada en una igualdad formal, la cual encubre la relación factual de dominación y marginación entre Estado y movimientos sociales tales como el EZLN. De tal manera que la experiencia de los municipios autónomos zapatistas, en su condición pluriétnica, se constituye como la factual y permanente denuncia a una noción individualista y excluyente, que pretende erigirse como el único horizonte posible de acción política.

La respuesta gubernamental a los Acuerdos puso de manifiesto la incompatibilidad entre la manera liberal oficial de abordar la ciudadanía y la manera zapatista de concebir una autogestión pluriétnica. El primer obstáculo para las negociaciones fue, sin duda, el etnocentrismo racista y clasista característico del Estado y de la política mexicana que, bajo el discurso de la imparcialidad legal, perpetra la marginación y la invisibilidad de actos sociales que representen diversidad cultural. El segundo obstáculo fue la rigidez propia del formalismo liberal, incapaz de contemplar derechos étnicos basados en la diversidad cultural y en un movimiento social de naturaleza contra-cultural, contra-hegemónica y anti-sistémica.

Al convertirse en propuesta política, con los Acuerdos de San Andrés, el discurso neo-zapatista es el portavoz de un “nosotros”, en la medida que el objetivo de su insurgencia no es tomar el poder por la fuerza o vincularse a cualquier forma de representación política institucional, sino constituir una resistencia civil organizada, que responda a la crisis de la representación política en México y denuncie la lógica perversa de corrupción y marginación extremas del Estado mexicano, a cuya más

salvaje y cínica versión están expuestas las comunidades originarias de Chiapas y de otros lugares del continente.<sup>3</sup>

En este sentido, la resistencia zapatista a la ejecución del “Plan Puebla-Panamá”, como estrategia gubernamental de desarrollo y modernización de la región, atiende a una clara conciencia de cómo el proceso neoliberal somete a la periferia del sistema a un mecanismo que genera pobreza y consecuente migración en escala transnacional.

Evidentemente, no se trata de combatir la ideología del progreso por medio de una visión esencialista de la identidad étnica, sino, más bien, de reconocer qué proyectos comunales y derechos étnicos diferenciados deben ser el resultado de una *afirmación originaria*, es decir, de “alteridades construidas socialmente, que al desarrollar su *praxis* como movimientos sociales le imprimen un sentido plenamente político” (Cerdeña García 2011: 120).

*“Para todos todo, para nosotros nada”*

Grabadas están en nuestra memoria las palabras que rompieron el silencio de la “larga noche de los 500 años”:

---

<sup>3</sup> En una entrevista de 1996 podemos leer: “Lo que nos hace diferentes es nuestra propuesta política. Las organizaciones políticas, sean partidos de derecha, centro, izquierda y revolucionarios, buscan el poder. Unos por la vía electoral, otros por la mentira y el fraude, otros por la vía de las armas. Nosotros no... Nosotros no luchamos por tomar el poder; luchamos por democracia, libertad y justicia. Nuestra propuesta política es la más radical que hay en México (y tal vez en el mundo, pero es pronto para decirlo). Es tan radical que todo el espectro político tradicional (derecha, centro, izquierda y los otros de uno y otro extremos) nos critican y se deslindan de nuestro ‘delirio’”. Consideramos que la actual consulta del último CNI sobre la candidatura de una mujer indígena para contender a la presidencia de la república, no es un “desvío” o “capitulación” de esta postura inicial del EZLN, sino que, al contrario, es un paso más hacia la consolidación de su proyecto inicial de ciudadanía pluriétnica como base de un proceso de verdadera democratización del país (“Que retiembla en sus centros la tierra”, en <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiembla-en-sus-centros-la-tierra/>>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017).

Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada [...].

Por trabajar nos matan, por vivir nos matan. No hay lugar para nosotros en el mundo del poder. Por luchar nos matarán, pero así nos haremos un mundo donde nos quepamos todos y todos nos vivamos sin muerte en la palabra. Nos quieren quitar la tierra para que ya no tenga suelo nuestro paso. Nos quieren quitar la historia para que en el olvido se muera nuestra palabra. No nos quieren indios. Muertos nos quieren. Para el poderoso nuestro silencio fue su deseo. Callando nos moríamos, sin palabra no existíamos. Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido. Hablando en su corazón indio, la Patria sigue digna y con memoria.<sup>4</sup>

Cada vez era más evidente que el levantamiento del 1 de enero de 1994 fue contemporáneo de un nuevo estadio de la política mexicana, aquél que acumula tras sí los *efectos colaterales* del trance neoliberal y de su “fin de la historia”. En este sentido, con sorprendente puntualidad, la lucidez ética de esta nueva simbólica política de la proximidad nos sacudía del profundo sueño de la resignación, para echarnos en cara que “Lo verdaderamente escandaloso es olvidar nuestra responsabilidad con las generaciones futuras y con las pasadas, sentirnos ‘en casa’, apoltronándonos en el sillón de la indiferencia, luego de habernos sacudido en el umbral del hogar, sobre el felpudo, nuestro sentido crítico (que sería un imperativo auto-crítico)” (Rabinovich 2013: 446).

El “nosotros” que aparece en la “Cuarta declaración de la selva Lacandona”, y en todos los demás comunicados zapatistas, nos transporta, sin lugar a duda, al espacio comunal del *nosotros* tojolabal y tzeltal investigado por Carlos Lenkersdorf. A un sujeto enunciador, cuyas res-

---

<sup>4</sup> Comité clandestino revolucionario indígena-Comandancia general del EZLN, “Cuarta declaración de la selva Lacandona”, en <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017.

puestas siempre “reflejan el pensar y el modo de ser de la comunidad” (Lenkersdorf 1999). *Nosotros* comunal que también se deja entrever en el discurso neo-zapatista, como los propios tojolabales y tzeltales zapatistas se dejaban entrever por detrás de un pasamontañas negro, como negra es la “larga noche de los 500 años”, para la cual, todos los gatos son pardos. De este modo, el “nosotros” zapatista se confronta a una concepción liberal de progreso, ciudadanía, derecho y propiedad por medio de una *afirmación originaria*. Es decir, la afirmación de una experiencia ético-comunal que estrecha lazos y modifica la organización de la vida social de las comunidades zapatistas. La creación de formas alternativas de “buen vivir”<sup>5</sup> que no tiene como fin la toma del poder, pero tampoco como motivación un deseo de pasado (que podríamos encontrar en el movimiento romántico o en variantes del socialismo utópico), sino, antes bien, “deseo de proximidad sin lejanía, sin economía, sin contradicciones, sin guerra” (Dussel 1996: 34). Este deseo, atemporal en su naturaleza ética, trasciende el terreno de la pura inmanencia, hace irrumpir una diacronía radical que escapa a mediaciones propias de la temporalidad abstracta de la modernidad y abre camino a una dimensión *analéctica* de encuentro con la *otredad*. En otras palabras, esta diacrónica de la *proximidad* ética saca de eje el “curso del mundo”, desarmando la estructura temporal de la totalidad. Totalidad en cuyo interior todo “*proyecto*, por más utópico que temporalmente futuro se quiera, es sólo utopía temporal de primer grado, es sólo la *actualización de lo que está en potencia en el mundo vigente*. Dar preeminencia a la temporalidad futura es privilegiar lo que *ya soy o somos*” (Dussel 1996: 39).

---

<sup>5</sup> Encontramos el término de “buen vivir” en distintas etnias de América Latina, como el equivalente del “lekil kuxlejal” (maya tsotsil-tseltal), del “sumak kawsay” (quechua), “suma qamanña” (aymara), “Teko porã” (guaraní) o “Küme mogen” (mapuche de Chile y Argentina). Su recuperación procura ser “una reconstrucción de estilos de vida de los pueblos originarios de América, que han practicado por siglos, pero que su defensa se vuelve ahora urgente ante la devastación de sus territorios (...) elaboración antigua, fruto de la reflexión desde los pueblos originarios de América Latina sobre su propia vida y que culminó en un amplio debate, en la Conferencia de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en Cochabamba, Bolivia, en 2010” (Santana 2015: 171).

De hecho, Levinas describe el principio de una subjetividad liberal precisamente como esta actitud de inmutabilidad hacia el porvenir, actitud que se toma siempre a sí misma como el origen y el fin: “Al confrontarse el comienzo y el fin, el Agente enjugaría la obra en cálculos de déficit y compensaciones, en operaciones contables”. A este Agente liberal, Levinas opone una subjetividad *desnuclearizada* donde “la obra sólo es posible en la paciencia llevada hasta las últimas consecuencias y que significa para el Agente renunciar a ser contemporáneo de la conclusión” (Levinas 2011: 51). Como ejemplo de esta renuncia, Levinas recuerda la frase de Léon Blum, redactada en 1941 desde la prisión: “Trabajamos *en* el presente, no *para* el presente”; y, sobre la personalidad de su autor, concluye: “Actuar para cosas lejanas (...) en la hora sorda de esta noche sin horas —e independiente de toda evaluación de ‘fuerzas presentes’— es sin duda la cima de la nobleza” (Levinas 2011: 54). Esta “*desnuclearización*” es el gesto ético por excelencia: *ser para* un tiempo que nunca fue y que nunca llegará trayendo consigo beneficio propio alguno. En otras palabras, la obra abdica de todo horizonte histórico de expectativas, de modo que “en tanto orientación absoluta del Mismo hacia el Otro, es como una juventud radical del impulso generoso” (Levinas 2011: 52). La generosidad de la que nos habla este pasaje es *juvenil* en su atemporal ancestralidad por ser temeraria e inconsecuente. Otro ejemplo histórico de este impulso le valió el título de “gentiles justos” a aquellos que, arriesgando sus propias vidas, refugiaron a judíos en sus hogares durante la Segunda Guerra Mundial. Y es un título preciso, considerando que este género de impulso es el modelo de la justicia bíblica. Su sentido bíblico —*jésed*, o su equivalente griego *eleos*— designa el amor leal, la bondad inagotable de Dios hacia los hombres (Miller 2015: 15).<sup>6</sup> Se trata de una afición vinculante que responde a un llamado con nombre propio (“el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”). El cual sería, por tanto, incapaz de ver al otro como mero objeto de una fatalidad histórica impersonal. Es el mismo gesto que impulsó al samaritano de la parábola a hacerse prójimo del desconocido

---

<sup>6</sup> Las modificaciones en la grafía propuesta por este libro me fueron sugeridas por Silvana Rabinovich, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIFL/UNAM).

que está “medio muerto” a un lado del camino. A la pregunta ¿quién es mi prójimo?, la respuesta es: todo aquél de quien yo me hago prójimo. Es el llamado a la acción solidaria que no deja de resonar en todas partes y en ningún lado: “haz esto y vivirás”, “ve y haz tú lo mismo”.<sup>7</sup> Es el doctor Martin Luther King quien nos recuerda la topografía del camino a Jericó donde se lleva a cabo la parábola del Buen samaritano. Es un camino estrecho y lleno de virajes bruscos que exponen a todo aquél que lo transita a ataques y emboscadas inesperados. Según Luther King, detenerse a ayudar, no sólo implicaba desconsiderar el hecho de que atender un caso individual de injusticia, no resolvería el problema “estructural” de latrocinio y las condiciones peligrosas que lo producen, además, implicaba arriesgar la propia vida. De este modo, Luther King puede reformular la pregunta fundamental de la parábola, para adecuarla a su propio tiempo:

El negro que ejerce una profesión no pregunta: “¿qué sucederá a mi posición asegurada, a mi rango de clase media, a mi seguridad personal, si participo en el movimiento que quiere poner fin a la segregación?” Sino

---

<sup>7</sup> Evangelio de San Lucas 10:25-37. Sobre el “nuevo pacto” oriundo del Evangelio, Dieter Bonhoeffer considera que: “El mandamiento de Dios como revelado en Jesucristo es siempre un hablar concreto a alguien, nunca es un hablar abstracto *sobre* algo o alguien. Es siempre interpelación, exigencia, y lo es de una manera tan global y a la vez determinada, que frente a ella ya no existe la libertad de interpretación y aplicación, sino que sólo se da la libertad de la obediencia o desobediencia” (Bonhoeffer 2000: 296). Por otro lado, todo uso de teología bíblica en el contexto del presente artículo, es decir, en el contexto de una cierta “teología natural”, también sigue la propuesta teológica de la *Ética* de D. Bonhoeffer: “[...] hay que recuperar el concepto de lo natural a partir del Evangelio. Hablamos de lo natural a diferencia de lo creado, para incluir en él el hecho de la caída en el pecado; hablamos de natural como distinto de pecaminoso, para incluir asimismo en él lo creado. *Lo natural es lo que está orientado a la venida de Jesucristo después de la caída*. Lo no-natural es lo que se cierra a la venida de Jesucristo después de la caída. Es cierto que la diferencia entre lo orientado hacia la venida de Cristo y lo que se cierra a Cristo es relativa, porque ni lo natural exige la venida de Cristo, ni lo no-natural hace imposible esta venida; en ambos casos la venida de Cristo es un acontecimiento de Gracia y sólo por la venida de Cristo se confirma lo natural en su carácter de penúltimo y lo no-natural se manifiesta definitivamente como destrucción de lo penúltimo. Por consiguiente, ante Cristo también existe una diferencia entre lo natural y lo no-natural, diferencia que no puede disolverse sin grave prejuicio” (Bonhoeffer 2000: 138-139).

que pregunta: “¿Qué pasará a la causa de la justicia y a las masas de pueblo negro que nunca han sentido el calor de una seguridad económica si no participo activa y valientemente en este movimiento?” [...] El verdadero prójimo pondrá en peligro su situación, su prestigio y hasta su vida, por el bien de los otros. En los valles peligrosos y en los caminos expuestos, levantará a su hermano maltratado y golpeado hacia una vida más alta y más noble (Luther King 2001: 60).

La palabra hebrea *tsédek* puede entenderse como “justicia” o “rectitud” dependiendo del caso, de modo que su ambivalencia refuerza este carácter esencialmente vinculante, es decir, la imposibilidad de separar rectitud personal de vínculo comunal. Por otro lado, en un sentido similar pero no idéntico, la palabra hebrea de misma raíz *tsdakah* alude más bien al deber de ver por el *otro* (la viuda y el huérfano, el pobre y el extranjero).<sup>8</sup> La injusticia o el mal son entendidos en este contexto, como una violación en la armonía de la vida comunal, imposible de separarse de la responsabilidad personal y del compromiso de actuar de manera generosa en la vida social. En este caso, la santidad personal no puede ser pensada fuera del imperativo de una santidad social que asume el destino del *prójimo* como el suyo propio (Miller 2015: 106). Todas y cada una de estas expresiones hebreas pueden ser entendidas como el trasfondo de la noción levinasiana de *proximidad*. Concluimos que esta noción de *proximidad*, derivada de la bondad o santidad bíblicas en su figura fundamental de ser *para-el-otro*, pudo operar también como el salvoconducto de una nueva forma de intervención política propia al EZLN y como fundamento legitimador de su discursividad, sumándose al sentido comunal original del *nosotros* tojolabal y tseltal.<sup>9</sup> En medio

<sup>8</sup> El sentido de esta palabra no se relaciona tanto con un acto individual y aislado de generosidad, sino más bien con el precepto cívico de proveer medios de dignificar al excluido. Podemos encontrar principios guiados por el precepto del *tsdakah* en Levítico 19 o en Deuteronomio 15, por ejemplo. A este respecto, remitimos a un estudio exhaustivo de estos principios y de la posibilidad de adaptarlos a un contexto social, político y económico actual en Landa Cope, *El modelo de transformación social del Antiguo Testamento*, Jucum, Tyler, 2010.

<sup>9</sup> No es difícil establecer un vínculo estrecho entre la lucha de las comunidades indígenas en América Latina y la Teología de la liberación. En el caso de Chiapas, más precisamente relacionado con la labor de Samuel Ruiz a lo largo de cuatro décadas

del enfrentamiento del 1 de enero de 1994, algo de esta generosidad se dejaba ver por entre ropas teñidas de sangre, como llamado a una hospitalidad ancestral que acoge al extranjero en su propia tierra, en “exilio domiciliar”, y escucha su clamor por justicia, la voz de los que nunca habían tenido voz ni rostros.<sup>10</sup>

---

como teólogo de la liberación y defensor de los derechos indígenas en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Ciertamente los Congresos indígenas que presidió desde 1974 con el fin de denunciar la opresión e injusticia hacia las comunidades indígenas y con el fin de formarles una conciencia política y ciudadana, deben ser considerados como el principal antecedente del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional. Por otro lado, el carácter liberador e incluyente del “nosotros” neo-zapatista es constantemente puesto a prueba por conflictos partidarios y religiosos. Por ejemplo, el continuo hostigamiento a indígenas que se convierten a la fe evangélica por parte de sus propias comunidades. Actualmente este género de conflictos se presenta como uno de los motivos centrales de violencia y división en el interior de las comunidades indígenas: “[...] hemos visto amenazas de expulsiones, familias quitadas de sus derechos o apoyos del gobierno federal, estatal y/o municipal, niños prohibidos de entrar a escuelas de sus comunidades y la participación de beneficios de programas y bienes comunales como cortar madera, el uso del molino y el blanco de arena. Hay todavía asaltos, quema de casas e iglesias, secuestros de niños o mujeres, encarcelamientos, expulsiones masivas (aún peor, el Caso de Llanos, Chiapas 2013) y el asesinato de pastores y familias. No, no hemos visto la situación mejorar; quien lo diga es ignorante, engañado o mentiroso” (Picard, Linda, “Estando en la sombra de la Cruz”, en *Una teología de la persecución y discipulado*, Ministerio VDLM, México, 2014, 5-6. Una investigación detallada a este respecto puede ser encontrada en *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, 2005). En este sentido, “el sistema de caciquismo político que manipula los llamados ‘usos y costumbres’ para proteger sus intereses y agenda propia, y el favoritismo mostrado hacia la iglesia católica que es mayoría en México” (5), fomentan esta situación de violencia en la región. Al parecer, no es este el caso de la comandancia zapatista. En una plática que sostuvimos el 24/02/2016 con Luis Antonio Herrera, representante mexicano del movimiento evangélico internacional *La voz de los mártires* (Ministerio VDLM), recordó dos asambleas zapatistas en torno a este género de conflicto en las que él fue partícipe y cuya resolución fue la expulsión sumaria del movimiento zapatista de aquellos líderes indígenas que no respetaran el principio de la tolerancia religiosa y de la convivencia pacífica.

<sup>10</sup> En los enfrentamientos de 1994 en el municipio de Ocosingo perdieron la vida en combate: Antonio Guzmán González, Fernando Ruiz Guzmán, Marco Guzmán Pérez, Doroteo Ruiz Hernández Prado, Diego Aguilar Hernández, Eliseo Hernández Cruz, Eusebio Jiménez González, Santiago Pérez Méndez, Marcos Pérez Córdoba, Juan Mendoza Lorenzo, Elíseo Sánchez Pérez, Leonardo Méndez Sántiz, Carmelo Méndez Méndez, Javier Hernández López, Enrique González García, Marcelo Pérez Jiménez, Manuel Sánchez González, Nicolás Cortez Hernández, Vicente López

### Bibliografía

BONHOEFFER, Dietrich (2000). *Ética*. Madrid, Trotta.

CECEÑA, Ana Esther (1999). “El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf”, en <<http://revistachiapas.org/No7/ch7entrevista.html>>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017.

---

Hernández, Javier López Hernández, Alejandro Sánchez López, Enrique Hernández Vázquez, Floriberto López Pérez, Pedro López García, Alfredo Sánchez Méndez, Santiago Ramírez Hernández, Apolinar López López, Rogelio García García, Silverio Gómez Álvarez, Bartolo Pérez Cortés, Marcos Gómez Velasco, Arturo Aguilar Jiménez, Francisco Gómez Hernández. Además de 12 militares y 32 desaparecidos cuyo nombre no está en el listado. En Margaritas, el ejército federal secuestró, torturó y ejecutó a los milicianos Eduardo Gómez Hernández y Jorge Mariano Solís López, en la colonia Agua Prieta. En Rancho Grande, donde los zapatistas fracasaron en la toma de esta instalación, fueron torturados y muertos los insurrectos; perdieron más vidas de compañeros: Severiano Sántiz Gómez, Sebastián López Sántiz, Hermelino López Sántiz, Mariano Sánchez Gómez, Marcos López Hernández, Horacio Aguilar Moreno, Eligio Hernández Jiménez, Feliciano Albores Hernández, Miliciano Agustín <<https://mictlanrebelde.wordpress.com/2016/01/01/zapatistas-caidos-en-los-combates-del-ano-de-1994/>>, consultado por última vez el 7 de abril de 2017. De manera extra-judicial, 51 prisioneros zapatistas y civiles indígenas fueron ejecutados sumariamente y fueron trasladados por un camión del ejército mexicano a una fosa común en un panteón de la ciudad de San Marcos. A la memoria de éstos y de otros civiles indígenas que han perdido y pierden su vida en una guerra que no escogieron y cuyos nombres no encontramos en nuestra búsqueda virtual, a ellos dedicamos este artículo <<http://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2014/01/los-zapatistas-muertos-en-1994-y-sus-tumbas-abandonadas-en-el-panteon-de-tuxtla/>>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017. El contingente del ejército mexicano caído en los primeros meses de 1994 son el coronel de arma blindada Hugo Alfredo Manteola Cedillo, primer regimiento blindado de reconocimiento; mayor de infantería Roberto Hernández Oropeza, primer regimiento blindado de reconocimiento; mayor de caballería Vladimir Lara Salgado, 24 regimiento de caballería motorizado; teniente de caballería Fernando Monroy Tinajero, 24 regimiento de caballería motorizado; sargento segundo de infantería Gilberto de Jesús Dámaso, y los cabos Jordán González González y Encarnación Mejía Hernández, del 83 batallón de infantería; sargento segundo de transmisiones Cicerón Gutiérrez Pérez, tercer regimiento de infantería; cabos René Mezquita López y Ernesto Santiago Santiago, 17 batallón de infantería; cabos Leonildo Zárate Martínez y Amado Robles Gómez, 22 batallón de infantería, y los cabos Juan Domínguez Farfán, Felipe Reyes Altamirano, José Luis Flores Nicolás, Mauro Campos Arroyo y Pascual Vázquez Torres, del 80 batallón de infantería <<https://mictlanrebelde.wordpress.com/2016/01/01/zapatistas-caidos-en-los-combates-del-ano-de-1994/>>, consultado por última vez el 7 de abril de 2017.

- CERDA GARCÍA, Alejandro (2011). “Construyendo nuevas formas de ciudadanía”, en Bruno Baronet, Mariana Mora Bayo y Richard Sthaller-Sholk (coord.), *Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma de Chiapas.
- COPE, Landa (2010). *El modelo de transformación social del Antiguo Testamento*. Tyler, Juventud con una Misión.
- DUSSEL, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Comandancia General del EZLN-Comité Clandestino Revolucionario Indígena (1996). “Cuarta declaración de la selva Lacandona”, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>, consultado por última vez el 5 de abril de 2017.
- GIBU SHIMABUKURO, Ricardo (2011). *Proximidad y subjetividad, la antropología filosófica de Emmanuel Levinas*. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- LEVINAS, Emmanuel (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme.
- (2009). *Éthique et infini*. Paris, Essai.
- (2011). *Humanismo del otro hombre*. México, Siglo XXI.
- LUTHER KING, Martin (2001). *Un sueño de igualdad*. Catarata/Pensamiento Crítico.
- MILLER, Darrow (2015). *Reformulación de la justicia social*. Tyler, Juventud con una Misión.
- PAZ, Octavio (1998). *El laberinto de la soledad*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- PICARD, Linda (2014), “Estando en la sombra de la Cruz”, *Una teología de la persecución y discipulado*. México, La Voz de los Mártires.
- RABINOVICH, Silvana (2013). *La huella en el palimpsesto*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- RIBERA FARFÁN Carolina, María GARCÍA AGUILAR, Miguel LISBONA GUILLÉN, Irene SÁNCHEZ FRANCO y Salvador MEZA DÍAZ (2005), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universi-

dad Nacional Autónoma de México/Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobernación.

- SANTANA, María Eugenia (2015). “El buen vivir, miradas desde dentro”, *Revista Pueblos y fronteras digital*, vol. 10, núm. 19: 171-198.
- SOLIZ, N. L., ZÚÑIGA, J., GALINDO, M. S. y M. A. MELCHOR (2010). “La Filosofía de la liberación”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*. México, Siglo XXI.
- ZAN, Julio de (1973). “Dialéctica en el centro y en la periferia”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum: 105-118.