

David Pavón-Cuéllar y Mihalis Mentinis

Prólogo de John Holloway

Epílogo de Ian Parker



ZAPATISMO Y SUBJETIVIDAD MÁS ALLÁ DE LA PSICOLOGÍA

Pavón-Cuéllar y Mentinis reconstruyen la concepción de la subjetividad reivindicada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Esta concepción es contrastada con la psicología como especialidad académica-profesional, pero también como ideología difundida en la sociedad. Se examinan las contradicciones entre el zapatismo y la psicologización generalizada en la actualidad, así como las críticas zapatistas de representaciones psicológicas de tipo conformista, despótico, desmemoriado, racista, patriarcal, normalizador, individualista, monológico, fatalista y mercantil.

El presente libro muestra cómo las representaciones psicológicas dominantes han sido atravesadas por el zapatismo y por su aproximación a la subjetividad. Luego, como alternativa, el pensamiento zapatista sobre el sujeto se presenta como una psicología radicalmente colectiva, plural, dialógica y dialéctica. Sin embargo, ahondándose en esta supuesta construcción psicológica, se descubre que no se trata de psicología, sino de algo diferente y mejor.

Mentinis y Pavón-Cuéllar explican por qué el zapatismo conduce más allá de la psicología y de las ciencias humanas y sociales. Esto queda claro cuando los autores abordan la epistemología y la metafísica de los pueblos originarios para tratar de poner de manifiesto al menos una parte de todo lo que está en juego en lo que el EZLN puede enseñarnos. Las enseñanzas de los zapatistas en torno a la subjetividad revelan aquí su insondable profundidad al iluminarse con los saberes ancestrales de las comunidades indígenas chiapanecas.

“Hay algo fantástico en este libro. No se trata sólo de algo ‘fantástico’ por lo asombrosamente innovador que es escribir en el espíritu de esta rebelión mexicana y mostrarnos por qué es tan importante para nosotros en cualquier parte del mundo. Es también ‘fantástico’ en el sentido surrealista del término.”

– Ian Parker, autor de *La psicología como ideología*

“Mentinis y Pavón-Cuéllar no se representan a los zapatistas como un objeto de estudio. El ‘detrás del pasamontañas estamos ustedes’ rige constantemente la argumentación. Esto es importante porque significa, por así decir, que todo el tiempo traemos a los zapatistas dentro de nosotros mismos... Un libro fabuloso.”

– John Holloway, autor de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*



**David Pavón-Cuéllar
Mihalis Mentinis**

**Prólogo de John Holloway
Epílogo de Ian Parker**

**ZAPATISMO Y SUBJETIVIDAD
MÁS ALLÁ DE LA PSICOLOGÍA**

**Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo**

Ediciones Cátedra Libre

2020

Pavón-Cuéllar, David; Mentinis, Mihalís
Prólogo de Holloway, John; Epílogo de Parker, Ian
Zapatismo y subjetividad: más allá de la psicología
Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y
Ediciones Cátedra Libre
Primera edición, 2020

Fotografía y diseño de portada:
María Concepción Lizeth Capulín Arellano

D.R. © David Pavón Cuéllar

D.R. © Mihalís Mentinis

D.R. © Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Santiago Tapia No. 403, Centro Histórico
C.P. 58000. Morelia, Michoacán, México

ISBN: 978-607-542-117-9

D.R. © Ediciones Cátedra Libre
Bogotá, Colombia
www.catedralibremartinbaro.org
catedralibremartinbaro@gmail.com

Se permite la reproducción parcial o total de este libro siempre y cuando se respete el principio ético-político de citar la autoría de las ideas aquí expuestas

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

ÍNDICE

Prólogo por John Holloway	9
Introducción	13
El EZLN y la psicología	13
Cinco siglos de Ariel y Calibán	16
Calibanismo zapatista	20
Zapatismo y subjetividad indígena	23
Del interior al exterior	24
Capítulo 1. <i>Hacia una psicología crítica zapatista</i>	27
El EZLN en la psicología	27
¿Por qué recurrir al EZLN?	30
Exterioridad cultural-indígena	30
Exterioridad práctico-política	32
Del zapatismo a la psicología: ida y vuelta	34
Psicologización antizapatista: la brillante impostura	35
Psicologización prozapatista: el brillante mito	40
...y de regreso...	45
Usos políticos de la psicología	50
Capítulo 2. <i>El zapatismo y su crítica radical de nuestra psicología</i>	53
Entre la crítica y la psicología	53
La radicalidad en la crítica zapatista	54
Contra la psicología conformista	57
Contra la psicología despótica	61
Contra la psicología desmemoriada	65
Contra la psicología racista-discriminadora	71
Contra la psicología machista-patriarcal	72
Contra la psicología homogeneizadora-normalizadora	75
Contra la psicología individualista-cuantitativa	77
Contra la psicología monológica-especular	79
Contra la psicología fatalista-dilemática	81
Contra la psicología capitalista-mercantil	83
La crítica zapatista frente a la psicologización antizapatista	86

Capítulo 3. <i>Psicología radical zapatista</i>	89
Entre crítica y psicología	89
Radicalidad ante el capitalismo	91
Psicología radicalmente colectiva: nosotros en lugar de mí	92
Entre colectividad y pluralidad: un corazón dentro de muchos corazones	95
Psicología radicalmente plural: un mundo conteniendo muchos mundos	96
Entre pluralidad y dialogicidad: la casa de los mundos y su requisito de ingreso	98
Psicología radicalmente dialógica: entre nosotros y nosotros	99
Entre lo dialógico y lo dialéctico: el mandar obedeciendo y su poder contra el poder	103
Psicología radicalmente dialéctica: digna rabia, tierna furia, morir para vivir	105
Consistencia y contradicción	106
Capítulo 4. <i>Rebeldía zapatista contra la disciplina psicológica</i>	111
Sujetos y objetos, académicos y zapatistas, discursos y discursos	111
Más allá del zapatismo como objeto de estudio	113
Hacia una liberación de la psicología	116
El EZLN ante las expresiones científicas disciplinarias de la psicología	120
La crítica zapatista del trabajo intelectual o académico en general	126
A desalambrar: de la disciplina psicológica a la rebeldía metapsicológica	133
Capítulo 5. <i>Más allá de la psicología</i>	137
Imaginario social indígena	137
Metafísica indígena	138
Lengua y realidad	142
Animismo e intersubjetividad en el lenguaje	144
De por sí	147
Epistemología maya	149
La realidad y el hombre	149
Chamanes	150
Chamanismo e Insurrección	151
Marcos y Quetzalcóatl	154
Máscaras zapatistas	157
Rompiendo con el pasado	157
El Hombre Nuevo	163

Conclusión	167
Singularidad y generalidad psicológica	167
El sujeto y el objeto de la psicología	168
¿Qué es Galeano?	170
Tras el pasamontañas	172
Epílogo por Ian Parker	175
Referencias	179
Índice alfabético	197

PRÓLOGO

JOHN HOLLOWAY

Un desafío. Cuando los zapatistas se levantaron en armas el primero de enero de 1994, nos lanzaron un profundo y enorme desafío. Este desafío no ha quedado atrás. Por el contrario, crece y se vuelve cada vez más apremiante.

Los zapatistas se alzaron con el grito de “¡ya basta!”. Después de más de 500 años de opresión y discriminación de los pueblos indígenas, ¡ya basta! Pero el grito de los zapatistas era mucho más que eso. El ¡ya basta! fue arrojado contra un mundo de injusticia, opresión, discriminación y explotación. Fue dirigido contra el gobierno mexicano, pero también contra el neoliberalismo, y además, como se hizo evidente más tarde, contra el capitalismo.

El ¡ya basta! de los zapatistas no fue sólo suyo, sino que fue y sigue siendo nuestro. El obscuro mundo en el que vivimos continúa siendo el mismo, y ahora, con cada semana que pasa, es cada vez más claro que este mundo no sólo causa la miseria de muchos, sino que nos está amenazando a todos con la extinción. Esto es así no sólo en Chiapas, no sólo en México, sino en todo el planeta.

La revuelta zapatista no fue una revuelta en tercera persona, sino que fue y sigue siendo nuestra propia revuelta. Como lo expresó Antonio García de León en la introducción de una de las primeras colecciones de comunicados zapatistas, “a medida que se emitían más comunicados rebeldes, nos dimos cuenta de que, en realidad, la revuelta provino de nosotros mismos”. O como la Mayor Ana María lo explicó en su discurso de bienvenida para los participantes en el Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo: “Detrás del pasamontañas estamos ustedes”.

El primer día de la rebelión de los zapatistas fue hace más de 25 años, pero ellos aún están en rebelión. Todavía están aquí. Pero también permanece aquí el capitalismo, ahora más violento, más obscuro,

más destructivo que nunca. Los zapatistas y nosotros no hemos conseguido aún detener el tren que nos está llevando apresuradamente hacia nuestra destrucción. No sabemos cómo detenerlo. Y es precisamente este no-saber lo que hace que sea tan importante intentar comprender no sólo el ataque mortal del capital (lo que es, desde luego, importante), sino también nuestros movimientos de resistencia-y-revuelta, especialmente movimientos tan ricos, tan creativos y tan fuertes como el de los zapatistas.

Los zapatistas reinventaron y continúan reinventando el significado mismo de la revolución, o, mejor, de la resistencia-rebelión-revolución. Esta reinención ha sido el producto de una reflexión inspirada por el fracaso de los movimientos revolucionarios en América Central y en el resto del mundo, pero también por las tradiciones particulares de los pueblos indígenas de Chiapas. No se trata de etiquetar o reducir el movimiento zapatista a un movimiento indígena (como se ha hecho tan a menudo), sino de reconocer la importancia de las tradiciones indígenas en la extraordinaria creación del zapatismo. Lo que importa, por lo tanto, es concebir a los zapatistas no sólo como una organización o como un acontecimiento, sino como una manera de sentir, pensar, hablar y actuar que ha tenido efectos enormes en movimientos de resistencia y rebelión en todo el mundo. Es importante, en los términos del presente libro, observar a los zapatistas en su propuesta de subjetividad, en su psicología.

Pienso que este libro es excelente. Se ha escrito mucho sobre los zapatistas desde que aparecieron. Sin embargo, hasta donde yo sé, no hay nada que se haya escrito desde la perspectiva de la psicología.

David Pavón Cuéllar y Mihalis Mentinis han producido un enfoque fresco y refrescante al centrarse en la psicología de los zapatistas, primero examinando su crítica implícita y explícita de los supuestos que forman la base de las corrientes psicológicas dominantes, luego desarrollando los principios del pensamiento-sentimiento zapatista y analizando la forma en que tales principios están arraigados en las tradiciones y las lenguas de las comunidades indígenas. El Subcomandante Marcos/Galeano interpreta un papel importante en la articulación de esta psicología zapatista, pero siempre queda claro que no se trata de su invención personal, sino de los pensamientos y sentimientos de las comunidades en lucha.

Un aspecto interesante del presente libro es que sus autores no se representan a los zapatistas en ningún momento como un objeto de estudio. El “detrás del pasamontañas estamos ustedes” rige constantemente la argumentación. Esto es importante porque significa, por así decir, que todo el tiempo traemos a los zapatistas dentro de nosotros

mismos. En primer lugar, los traemos como crítica, ya que sus formas de sentir, pensar, hablar y actuar nos obligan constantemente a cuestionar nuestro propio individualismo urbanizado. Pero también me ha gustado el libro porque muestra cómo ellos (los autores) y nosotros (los lectores) llevamos a los zapatistas, en segundo lugar, dentro de nuestras actividades diarias. Para mí, como profesor de sociología, esto significa traer a los zapatistas a mi escritorio y a mi salón de clases y pensar cuál es la significación de sus formas de pensar y de su ¡ya basta! para lo que hago. Y, para David y Mihalis, significa también que no confinan la psicología de los zapatistas a la región de Chiapas, sino que se la llevan a casa y se preguntan qué significa para lo que hacen, para la teoría y la práctica de la psicología en la que participan ellos y quienes los rodean. Esto me parece crucial. Nos inspiramos en los campesinos indígenas chiapanecos, pero es muy probable que la mayoría de los que lean este libro no sean indígenas o campesinos, sino profesores, estudiantes, activistas, desempleados o trabajadores urbanos. No sólo debemos leer acerca de un “ellos”, sino traer sus luchas y sus formas de pensar.

Un libro fabuloso.

Puebla, México, 7 de junio de 2019

INTRODUCCIÓN

EL EZLN Y LA PSICOLOGÍA

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levantó en armas el primero de enero de 1994 en Chiapas, al sureste de México, muy cerca de la frontera con Guatemala. Fue el mismo día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), firmado por Canadá, Estados Unidos y México. Mientras políticos y empresarios festejaban uno de los tratados comerciales internacionales más importantes y representativos del capitalismo neoliberal globalizado, centenares de campesinos e indígenas armados y encapuchados ocupaban la ciudad colonial de San Cristóbal de las Casas y otras seis cabeceras municipales, rechazando el tratado y el neoliberalismo, protestando contra la desigualdad imperante en México, presentándose como “producto de 500 años de luchas” y exigiendo “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz” (EZLN, 1994a, pp. 33-35).

Desde su aparición en 1994, los zapatistas han atraído la atención del mundo entero por la importancia de su elemento indígena y por su renovación de las ideas, retóricas y estrategias de la izquierda radical anticapitalista. El EZLN se distingue claramente de las guerrillas y agrupaciones revolucionarias tradicionales, por ejemplo, al enfatizar las relaciones micropolíticas y las demandas particulares de las minorías, las mujeres y los pueblos originarios. Otros aspectos distintivos de los zapatistas incluyen su composición predominantemente indígena y campesina, su arraigo en las comunidades rurales, su operación radicalmente democrática y horizontal, sus constantes consultas a las bases, sus prácticas asamblearias y su falta de aspiraciones a la toma del poder.

Además de ofrecernos formas inéditas de organización y movilización colectiva, el zapatismo ha ido elaborando un pensamiento cultural, social y político extraordinariamente original e innovador en el que

vemos confluír y combinarse los saberes ancestrales de los pueblos originarios que habitan en México, el espíritu de la Revolución Mexicana de 1910, las reivindicaciones del agrarismo y de las movilizaciones campesinas e indígenas del siglo XX, los programas de lucha de los movimientos latinoamericanos de liberación nacional, las herencias del comunismo y del socialismo libertario, los más diversos ideales de la izquierda mundial anticapitalista y hasta la fantasía de las vanguardias literarias latinoamericanas. Todo esto ha venido a enriquecer y espesar lo que piensa el EZLN sobre cada cosa. Entendemos entonces que haya tanta densidad simbólica y tantas resonancias históricas en su pensamiento, el cual, además de su novedad y originalidad, se caracteriza por la profusión de sus referencias y de sus vínculos con lo más hondo en la cultura y con lo más remoto en el tiempo, y también, como resultado, por su carácter complejo y profundo.

La profundidad y la complejidad a las que acabamos de referirnos podrán comprobarse a través de la idea zapatista de subjetividad que intentaremos reconstruir y exponer en el presente libro.¹ En las páginas que siguen, tal idea será contrastada con la psicología como disciplina, como especialidad profesional, académica y pretendidamente científica, pero también como ideología, como conjunto heteróclito de saberes populares difundidos en la sociedad actual. Apreciaremos cómo las perspectivas psicológicas de nuestro mundo se ven desbordadas y trascendidas por todo lo que el EZLN ha elaborado en torno al sujeto. Nos detendremos de manera puntual en las contradicciones entre el espíritu del zapatismo y la psicologización generalizada en la actualidad, así como en las críticas zapatistas de representaciones psicológicas de tipo conformista, despótico, desmemoriado, racista-discriminador, masculino-androcéntrico, homogeneizador-normalizador, individualis-

¹ Este libro, elaborado entre 2012 y 2019, integra extensas partes inéditas con porciones ya publicadas por cada uno de los dos autores, pero ahora intervenidas por el otro autor, así como actualizadas, corregidas a profundidad, ampliamente desarrolladas y modificadas para poder entretenerse con lo demás. El artículo "*Rebel pathologies: From politics to psychologisation... and back*" (Mentinis, 2010) ha sido materia prima para la introducción y para una sección del primer capítulo, mientras que el último capítulo retoma el sexto del libro *Zapatistas: the Chiapas Revolt and what it means for Radical Politics* (Mentinis, 2006). Los capítulos segundo, tercero y cuarto, así como algunas partes del primero, han extraído materiales de las siguientes publicaciones: "*Critical Psychology in Mexico: realities and potentialities*" (Pavón-Cuéllar et al, 2013), "Hacia una Psicología Crítica Zapatista: Ideas para un Proyecto Metapsicológico Radical" (Pavón-Cuéllar, 2014a), "El Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su crítica de las psicologías conformista, despótica y desmemoriada" (Pavón-Cuéllar & Arroyo Ortega, 2015) y "La rebeldía zapatista como arma y pauta para la crítica de la disciplina psicológica" (Pavón-Cuéllar, en prensa).

ta-cuantitativo, monológico-especular, fatalista-dilemático y capitalista-mercantil.

Veremos cómo las representaciones psicológicas dominantes en el seno de nuestra sociedad, las mismas que subyacen a las que operan en el ámbito académico y profesional de la psicología, se han atravesado y dejado atrás en el zapatismo y en su aproximación a la subjetividad. Luego, como alternativa, el pensamiento zapatista sobre el sujeto se nos aparecerá como una psicología radicalmente colectiva, plural, dialógica y dialéctica. Sin embargo, una vez que hayamos profundizado más en esta supuesta construcción psicológica, empezaremos a caer en la cuenta de que no se trata exactamente de psicología, sino de algo diferente y mejor: algo que describiremos en algún momento como *rebeldeía metapsicológica* para contrastarla con la *disciplina psicológica*.

Independientemente del nombre que le demos, el gesto fundamental del zapatismo ante la subjetividad nos llevará más allá de los términos mismos de la psicología y de las ciencias humanas y sociales en general. Esto nos quedará claro al final, cuando incursionemos en el campo de la epistemología y de la metafísica para tratar de comprender al menos una parte de todo lo que está en juego en lo que el EZLN puede enseñarnos a nosotros, los activistas y los psicólogos, pero también a los demás profesionistas y académicos, y, desde luego, a los más importantes: los de afuera de la universidad, los de abajo, los de la calle, los de la fábrica y la milpa, los que mejor suelen comprender aquello humano y social que los profesionistas y académicos acaparamos para impedirles comprender.

Sobra decir que nosotros, los autores de este libro, no somos los únicos interlocutores del zapatismo. Ni siquiera somos los únicos autores de este libro, el cual, dándole voz a los zapatistas, no es más que una simple transcripción de mucho de aquello que habla por sus bocas. ¿Y qué es lo que aquí habla? Es algo que viene desde muy lejos, desde antes del supuesto descubrimiento del continente americano, desde los tiempos en los que se fue constituyendo lentamente, a través de los siglos, aquello que será hoy reivindicado por el zapatismo y contrastado con la psicología: lo mismo que se ha malinterpretado una y otra vez, lo mismo que ha intentado sofocarse y suprimirse por todos los medios, lo mismo que se ha escindido en las dos figuras tradicionales de la sumisión y la rebelión, de la bondad y de la valentía, de la generosidad ilimitada y de la dignidad inflexible, del buen arahuaco y del terrible caníbal, de Ariel y Calibán.

CINCO SIGLOS DE ARIEL Y CALIBÁN

La malinterpretación de lo reivindicado por el zapatismo parece haber comenzado quinientos dos años antes de la sublevación del EZLN, cuando los europeos entraron en contacto con los pueblos originarios de América, de Abya Yala, y empezaron a distorsionar o simplemente destruir lo que no tenían la capacidad o el valor de mirar, escuchar y entender. Es muy significativo que haya sido ya entonces, en ese umbral de nuestra historia compartida, cuando surgiera un temor, un terror que subsiste hasta hoy en día: el terror ante una rebeldía indígena que alcanzó una de sus más elocuentes expresiones en los zapatistas. Pero antes de los zapatistas, ya fueron innumerables otros indígenas rebeldes, y antes de todos ellos, fueron los caribes a los que temía Cristóbal Colón.

El *Diario de Navegación* de Colón es la primera narración europea en la que encontramos referencias a los indígenas *caribes*, los cuales, feroces e implacables, combatieron a los primeros españoles que llegaron al Nuevo Mundo. El 4 de noviembre de 1492, a menos de un mes del arribo de Colón al continente americano, leemos que el almirante, a través de su intento de comunicación con indígenas de la actual isla de Cuba, “entendió que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres y que en tomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura” (Colón, 1492, p. 54). Luego, el 23 de noviembre, se distingue a quienes tenían “un ojo en la frente, y otros, que se llamaban caníbales”, a quienes los demás indígenas “mostraban tener gran miedo” (p. 66). Finalmente se concluye que los caníbales, “canibas” o caribes, “no eran otra cosa sino la gente del Gran Can” (p. 85), del Imperio Mongol de Asia, y se les describe como indígenas “fieros y dispuestos y bien proporcionados y de muy buen entendimiento, los cuales, quitados de aquella inhumanidad, creemos que serán mejores que otros ningunos esclavos” (p. 161).

Los diarios de Colón contrastan a los bravíos caníbales, que “comen los hombres” y que “traen arcos y flechas”, con los sumisos y dóciles arahuacos, “tan cobardes y medrosos que no traen armas” y “no saben de armas”, y que “así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuere menester” (Colón, 1492, pp. 70, 76, 92, 111, 127). Esta representación binaria de los nativos fue reproducida, formalizada e institucionalizada por la Corona Española con el *Requerimiento* que los conquistadores debían leer de viva voz, ya en el siglo XVI, ante los indígenas con los que tenían el primer contacto, exigiéndoles que decidieran entre la opción arahuaca y la caníbal, es decir, entre la sumisión en la paz y la insumisión en la guerra (ver Saldaña

Portillo, 2003). La dicotomía no podía ser más tajante: someterse pacíficamente, obedecer y servir “como súbditos lo deben hacer, y con buena voluntad y sin ninguna resistencia y luego sin dilación”, o bien resistirse o “maliciosamente poner dilación”, lo que bastaría para justificar a los españoles para usar la violencia contra los indígenas, “haciéndoles guerra por todas las partes y maneras”, y “sujetándolos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Majestades, y tomando sus personas y sus mujeres e hijos y hacerlos esclavos” (López de Palacios Rubios, 1500, párr. 5-8).

La misma representación binaria del *Requerimiento* se encuentra presente en la última obra de teatro de Shakespeare, *La Tempestad*, representada por vez primera en 1611. En esta obra, situada en una isla virgen, el protagonista Próspero (nombre cuyas letras pueden reordenarse como “opresor” en inglés y en español) es un duque exiliado y una suerte de conquistador forastero que logra dominar a dos espíritus que habitan en la isla: Calibán (posible anagrama para “caníbal”), asociado con el aire, con el aliento vital y el ánimo pacífico, y Ariel (quizás una corrupción del nombre “Arahuaco”), ente negativo que se vincula con la tierra, con la muerte y los impulsos violentos del ser humano.

Hay suficientes indicios por los que puede suponerse que Ariel y Calibán simbolizan respectivamente a los arahuacos y caníbales encontrados por Colón y luego por los demás colonizadores en el Nuevo Mundo. Como lo hicieran los nativos durante la colonización, los dos espíritus se relacionan con Próspero de maneras opuestas. El obediente Ariel no tiene dificultades para someterse, mientras que el brutal Calibán es retratado como indomable, rebelde, audaz y sarcástico (ver O’Toole, 1999). En efecto, si Calibán “jamás da respuesta amable”, Ariel “sirve sin queja ni desgana”, comprometiéndose a “ser dócil” y a “cumplir gentilmente como espíritu” (Shakespeare, 1611, p. 12). La contradicción entre Ariel y Calibán es la misma que opone a los arahuacos y a los caníbales en sus respectivas actitudes ante los colonizadores: contradicción entre la hospitalidad y la hostilidad, entre la sumisión y la insumisión, entre la docilidad y la indocilidad.

En una interpretación alternativa que no excluye la anterior, los atributos de Ariel y Calibán se han asociado también con las dos posibles posiciones de la clase trabajadora, durante los siglos XVI y XVII, en las manufacturas del Viejo Mundo y no sólo en las minas y plantaciones del Nuevo Mundo. Ariel personificaría entonces la resignación del naciente proletariado moderno, mientras que el furioso Calibán encarnaría la resistencia y la rebeldía ante las nuevas fuerzas y relaciones de producción impuestas por el sistema capitalista en su fase inicial mercantilista.

Es en este sentido que Federici (2004) nos ofrece la imagen de un Calibán que opta por sublevarse contra la disciplina inherente a la modernidad, la devastación con la que el capitalismo se abre paso en el mundo y la feroz explotación exigida por la acumulación primitiva.

Los personajes shakespearianos de Ariel y Calibán han aparecido también, ya desde el siglo XIX, en controversias en las que se les presenta como posibles modelos de identificación para los pueblos de América Latina. Primero dominaron autores más bien conservadores y a veces pro-colonialistas que prefirieron al más dócil Ariel, como símbolo de una latinidad idealista y espiritualista, creativa e imaginativa, ante el rebelde Calibán, el cual, además de ser caracterizado como un salvaje incivilizado, indisciplinado y maleducado, fue a veces asimilado a una orientación ideológica anglosajona y estadounidense hacia el materialismo, el sensualismo y el instrumentalismo (v.g. Rodó, 1900). Luego hemos visto irrumpir a escritores predominantemente progresistas y anticolonialistas que han optado por el espíritu turbulento e indomable de Calibán, concibiéndolo como el prototipo del buen luchador social, e incluso, en el marxismo, como paradigma del intelectual comprometido perteneciente a la vanguardia revolucionaria contra el capitalismo, el colonialismo, el imperialismo y las dictaduras militares (v.g. Fernández Retamar, 1974)².

La opción marxista latinoamericana por Calibán ha llevado a menudo a enfatizar las cualidades *calibanas* de la clase trabajadora y a negar a los indígenas cualquier tipo de capacidad revolucionaria. De este modo, tras la Segunda Guerra Mundial, siguiendo el discurso desarrollista en el que se definió una cierta relación entre los revolucionarios de países desarrollados y los del “tercer mundo subdesarrollado”, el Che Guevara y Mario Payeras conceptualizaron la *calibanización* de los campesinos y/o indígenas como una progresión desde formas de vida premodernas hacia un desarrollo moderno (ver Saldaña Portillo, 2003). Facilitar y guiar tal modernización fue la tarea que se les asignó a los intelectuales progresistas, los cuales, con el paso del tiempo y especialmente después de la Revolución Cubana, tendieron a convertirse también en una suerte de nuevos *calibanes* que asimilaban su trabajo intelectual a su militancia revolucionaria, subvirtiendo así el clásico arielismo de la intelectualidad latinoamericana (Miller, 1999).

² La primera semilla para tal reconceptualización marxista del intelectual se encuentra ya en diversos textos de Marx y Engels, entre ellos el propio *Manifiesto del Partido Comunista*, en donde podemos leer cómo “un sector” de la clase dominante decide “pasarse al proletariado”, en particular aquellos “ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico” (Marx y Engels, 1848, p. 36).

Las opciones de los intelectuales por Ariel y por Calibán se definieron, deslindaron y distanciaron aún más en las décadas vertiginosas de 1960, 1970 y 1980, marcadas por la ambivalencia castrista ante la intelectualidad³ y por escándalos como el del caso Padilla⁴. Tales acontecimientos y otros más hicieron que los intelectuales de países latinoamericanos adoptaran posiciones divergentes ante la Revolución Cubana. De manera esquemática, podemos distinguir aquí tres posiciones: la más afín al arielismo, proclive a la crítica y hasta hostilidad hacia Cuba, en la que vemos coincidir a novelistas como el peruano Mario Vargas Llosa y el mexicano Carlos Fuentes; la del calibanismo, la ortodoxia pro-cubana, con escritores como el cubano Roberto Fernández Retamar y el uruguayo Mario Benedetti, quienes mostraban un apoyo irrestricto al régimen de Castro; y la posición de intelectuales como el uruguayo Eduardo Galeano y el argentino Julio Cortázar, quienes se mantenían leales a la Revolución Cubana, pero no sin dejar de cuestionar ciertas concesiones ligadas al realismo social y al socialismo real (ver Stabb, 1994).

La última posición, fuertemente influida por el total compromiso del Che Guevara con la causa revolucionaria, constituyó una línea de fuga que se prolongó más allá del derrumbe del socialismo, entre 1989 y 1993, y que así permitió preservar hasta ahora una izquierda radicalmente *calibana* caracterizada no sólo por su rechazo de cualquier tipo de concesión y por su insumisión ante cualquier poder, sino también por cierta reconciliación con el arielismo, con lo mejor de las diversas tradiciones literarias específicamente latinoamericanas, entre ellas la del realismo mágico. No es casualidad que algunos de los exponentes de tal *calibanismo*, entre ellos el propio Eduardo Galeano, estuvieran entre quienes más simpatizaron con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) cuando apareció en 1994. El zapatismo, de hecho, prolonga la misma línea de fuga, pero imprimiéndole otra dirección al llevar el total compromiso guevariano hasta sus últimas consecuencias y al enriquecerlo con un pensamiento prometeico en el que la creatividad

³ La doctrina del régimen se expresa de manera clara en el discurso de Fidel Castro (1961) ante los intelectuales en La Habana: “dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, nada” (p.6).

⁴ El poeta cubano Heberto Padilla, primero admirador y luego detractor del régimen de Fidel Castro, fue acusado por sus “escritos subversivos” y encarcelado en 1971 junto con su compañera Belkis Cuza Malé. Su encarcelamiento provocó una ola de protestas de intelectuales que simpatizaban con la Revolución Cubana, entre ellos Julio Cortázar, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Susan Sontag y Carlos Fuentes.

y la imaginación de Ariel se integran con la milenaria sabiduría de unos indígenas que nos recuerdan a Calibán por su libertad, su tenacidad y su capacidad de resistencia.

CALIBANISMO ZAPATISTA

En un texto muy influyente para los intelectuales revolucionarios latinoamericanos de los años setenta y ochenta, Fernández Retamar (1974) había llevado el debate sobre Ariel y Calibán a un punto crítico, no sólo al optar por la opción calibana, sino al identificar la particularidad latinoamericana con esta misma opción: “¿qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Calibán?” (p. 49). Sin embargo, en el mismo texto, Fernández Retamar argumentaba también que no existe una polaridad real Ariel/Calibán: ambos eran habitantes de la isla y esclavos del mago forastero Próspero, y, por lo mismo, ambos deberían estar dispuestos a unirse en una lucha por su libertad. Es en este punto en el que Fernández Retamar acentúa la radicalidad que prescribe al *intelectual comprometido*, pues argumenta que “la intelectualidad que se considere revolucionaria” no sólo debe desvincularse de su “clase de origen”, sino que “*también* debe romper sus nexos de dependencia con la cultura metropolitana que le enseñó, sin embargo, el lenguaje, el aparato conceptual y técnico”, el cual, en lo sucesivo, deberá servirle “para maldecir a Próspero” (p. 83).⁵

Lo prescrito por Fernández Retamar es una emancipación cultural y no sólo social. De lo que se trata, por así decir, es de una liberación decolonial y no sólo anticapitalista o nacional-antiimperialista: un movimiento en el que no sólo se rompe con la dominación de clase de la burguesía en el capitalismo, sino con la dominación de la cultura europea-estadounidense en el mundo moderno globalizado. Fue tal ruptura la que llevaron a cabo, ya desde las décadas de 1970 y 1980, los primeros militantes zapatistas no-indígenas, entre ellos el mundialmente célebre Subcomandante Insurgente Marcos, también conocido como Delegado Zero y ahora como Galeano (ver Mentinis, 2006).⁶

⁵ Jan De Vos (2010) nos ha hecho ver que este lenguaje incluye también la jerga de la psicología. Podemos decir, pues, que vehicula el dispositivo psicológico, así como también otros dispositivos ideológicos indisociables de la dominación cultural europea. Debemos considerar, por lo tanto, que la relación de Calibán con el aparato conceptual y técnico de Próspero no puede ser tan simple como Fernández Retamar la plantea. La dependencia de Calibán se ve reproducida y agudizada por tener que servirse de la cultura de Próspero.

⁶ “Subcomandante Insurgente Marcos” fue el nombre utilizado entre 1994 y 2004 por el más famoso de los portavoces y mandos militares del EZLN. El domingo 25

Alejándose de los discursos de Payeras y del Che Guevara, lo primero que el zapatismo aportó a la opción calibana del marxismo latinoamericano tradicional fue la disposición a repensar y renegociar la relación entre la cultura de la población rural indígena y la de los intelectuales mestizos radicales provenientes de las ciudades. Los marxistas renunciaron a la pretensión de poseer el monopolio de la verdad y se abrieron a la sabiduría de los pueblos originarios. Esto se debió en parte, como lo ha señalado Sergio Tischler (2016a), a que “la trama cultural indígena era tan poderosa que rompió la trama instrumental de la noción de sujeto en la revolución” (p. 48). La estrategia revolucionaria debió ceder ante la sólida estructura comunitaria, ante su provisión de saberes ancestrales y ante la evidencia de quinientos años de resistencia contra el opresor y de supervivencia en las condiciones más adversas. Los indígenas eran quienes mejor entendían lo que les concernía y se lo demostraron a los intelectuales de la ciudad. Éstos dieron prueba de sensatez, lucidez y honradez al aceptar lo evidente y dejarse guiar por sus nuevos maestros.

El Subcomandante Marcos (2008) explica bien la transición: los marxistas que fueron a “enseñar” se convirtieron en “alumnos” de los pueblos originarios, quienes iban a “salvar a las comunidades indígenas” fueron salvados por ellas, el “movimiento guerrillero” terminó transformándose en “un ejército de indígenas”, la estrategia de “servirse de las masas” debió ceder su lugar a la de “servir a las comunidades” (párr. 19-28). Hay que decir que todo esto sólo fue posible gracias al respeto, la receptividad y la apertura de quienes fueron al encuentro de las comunidades chiapanecas, algunos de ellos maoístas o próximos del

de mayo de 2014, Marcos decidió rebautizarse como “Galeano”, que era el nombre de guerra de José Luis Solís Sánchez, militante zapatista asesinado el 2 de mayo de ese mismo año por un grupo de paramilitares en la comunidad de La Realidad. Según una versión gubernamental ampliamente aceptada y difundida, la identidad real de Galeano sería la de Rafael Sebastián Guillén Vicente, nacido el 19 de junio de 1957 en Tampico, Tamaulipas, y graduado en 1980 como Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con una tesis intitulada “Filosofía y educación: prácticas discursivas y prácticas ideológicas: sujeto y cambio histórico en libros de texto oficiales para la educación primaria en México”, en donde predomina la influencia del pensamiento francés, en particular marxista-althusseriano y foucaultiano, con referencias a Louis Althusser, Alain Badiou, Etienne Balibar, Michel Pêcheux, Dominique Lecourt y Michel Foucault, entre muchos otros (Guillén Vicente, 1980; ver también Ortega Reyna, 2018). Antes de participar en la fundación del EZLN, Guillén Vicente fue profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco, militante maoísta y miembro de las Fuerzas de Liberación Nacional, fundadas en 1969 por un grupo de jóvenes regiomontanos encabezados por César Yáñez Muñoz.

maoísmo, favorables a las prácticas asamblearias y familiarizados con la estrategia de *línea de masas* por la que el intelectual se atreve al fin a seguir y escuchar en lugar de limitarse a dirigir y hablar (Tse-Tung, 1941, 1944a, 1944b).⁷ Fue así como se constituyó desde un principio, en las montañas y selvas chiapanecas, algo como aquello que Shah-Shuja (2008) denominó “zona de desarrollo proletario”, de carácter más bien deliberativo, democrático, igualitario y anti-jerárquico, al menos en comparación con experiencias previas.

De modo aún más notorio, en los escritos zapatistas posteriores a la sublevación de 1994, existe un marcado esfuerzo por indigenizar y así reapropiarse de algún modo tanto el compromiso del calibanismo revolucionario como el pensamiento anti-dogmático del arielismo literario latinoamericano, articulándolos con los saberes ancestrales de los pueblos indígenas de Chiapas, los tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, zoques y mames, cuya resistencia contra la colonización cultural muestra quizás el aspecto más profundo, radical y heroico de lo personificado por Calibán. El EZLN consigue así, a través de tal articulación, que el olvidado y silencioso Calibán indígena se alíe con la otra figura calibana, la del escandaloso y desenvuelto mestizo revolucionario, y con lo personificado por Ariel, el cual, aunque preservando su imaginación y su creatividad, pierde gradualmente su docilidad y sumisión, incorporándose a una lucha como la de Calibán.⁸

En realidad, independientemente de las complicaciones resultantes de la introducción de lo europeo y de las variaciones y opciones del mestizaje cultural, es un hecho evidente que los pueblos originarios de Abya Yala no han dejado nunca de reconciliar y concertar de las más

⁷ Alcanzamos a discernir tales actitudes en las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) que están en el origen del EZLN, pero también en otras organizaciones como la Unión del Pueblo (UP) y Línea Proletaria (LP) que prepararon el terreno del zapatismo al impulsar formas de organización asamblearia, democrática y horizontal en las comunidades indígenas chiapanecas. La UP y LP serán de “ideología maoísta”, mientras que las FLN tendrán una “base ideológica ecléctica, mezcla del nacionalismo revolucionario cardenista, el marxismo-leninismo, el castro-guevarismo, aspectos del maoísmo en su vertiente vietnamita y ciertos aportes de la teoría de la dependencia” (Cedillo, 2012, pp. 19, 22, 26).

⁸ El pensamiento zapatista es uno de aquellos en los que el calibanismo parece triunfar al reabsorber el arielismo. Es como si la más disciplinada y refinada cultura latinoamericana, junto con todo lo demás representado por Ariel, tan sólo pudiera llegar a realizarse y precisarse a través de una liberación como la personificada por Calibán. De ser así, Ariel termina resultando prescindible, como sucede en Hardt y Negri (2000), quienes prefieren omitirlo y referirse únicamente a Calibán, reconociéndolo como “símbolo de la resistencia a la dominación europea y de la afirmación del deseo no europeo” (p. 102).

diversas formas las dos posiciones del calibanismo y del arielismo. Estas posiciones, como hemos visto, no corresponden sino a una lógica binaria con la que los europeos han escindido su representación de los indígenas al percibirlos con los ojos del poder. En el momento en el que sólo se quería dominar, los otros únicamente podían ser o no ser dominables. Nada más importaba. Los pueblos originarios fueron clasificados, entonces, en arahuacos y caníbales, arieles y calibanes, sumisos y rebeldes, pacíficos y violentos, receptivos y refractarios. Fue así como se disociaron la apertura y la resistencia, la nobleza y la valentía, la generosidad y la dignidad, es decir, actitudes aparentemente opuestas que sólo tienen sentido al estar unidas, tan unidas como intentan mantenerse en las poblaciones zapatistas y en las demás comunidades indígenas del continente americano.

ZAPATISMO Y SUBJETIVIDAD INDÍGENA

Al igual que los demás indígenas, los del EZLN son algo mucho más interesante que aquello que se proyectaba en las mentes de Colón y de los conquistadores españoles y portugueses. Es verdad que ya desde el siglo XVI hubo europeos, como Quiroga, Las Casas, Garcés y Acosta, que alcanzaron a presentir la maravilla de lo que sólo aproximativamente podemos llamar “psicología indígena” (Pavón-Cuéllar y Capulín Arellano, 2017). Sin embargo, fue poco lo que presintieron, así como sigue siendo muy poco, prácticamente nada, lo que hoy entrevemos a través de los estrechos orificios que intentamos abrir en los muros de nuestra civilización para descubrir algo de las concepciones de la subjetividad en los pueblos originarios de Abya Yala (Pavón-Cuéllar, 2013).

Si nos interesamos en la manera en que los indígenas conciben al sujeto, entonces tenemos una muy buena razón para leer atentamente los comunicados, manifiestos y otros documentos del EZLN. El discurso de los zapatistas, en efecto, es una fuente invaluable para quienes quieran aproximarse a las ideas psicológicas de las comunidades tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, zoques y mames que habitan en el estado mexicano de Chiapas. Desde luego que estas ideas no son expuestas por el EZLN de manera escrupulosamente fiel, clara, explícita y ordenada. Su exposición, que ni siquiera es tal, se caracteriza más bien por sus libertades interpretativas y por su estilo elíptico, alusivo, fragmentario, desordenado y hasta fantasioso, así como rebosante de figuraciones, fabulaciones, distorsiones y digresiones. Lo así formulado, por lo demás, no es la psicología indígena en su pureza, tal como pudo haber existido en

el mundo mesoamericano antes de cualquier tipo de contacto con la civilización occidental. No es eso lo que tenemos en el discurso del EZLN, sino un complejo producto cultural-histórico, mestizo y sincrético, en el cual, sin embargo, sale a la superficie y adquiere un enorme relieve aquello indígena que la cultura occidental suele borrar, callar, ocultar o mistificar hasta volverlo irreconocible. Es como si el zapatismo, a través de su discurso, abriera y despejara mucho de lo que nos ha impedido conocer las concepciones de la subjetividad en los pueblos originarios.

Las ideas indígenas acerca del sujeto constituyen una parte importante de lo que alcanzaremos a vislumbrar en el presente libro. También descubriremos lo que pasa con tales ideas cuando se anudan con otras diferentes y distantes, provenientes de otras corrientes culturales y tradiciones políticas, en un pensamiento rebelde como el zapatista. Veremos cómo el zapatismo ha conseguido unir lo más alejado y lo más diverso en algo inédito, potente y subversivo, con lo que podemos desafiar lo mismo el capitalismo neoliberal que sus formas de subjetivación y representación de la subjetividad, entre ellas las de carácter psicológico.

En el discurso del EZLN, como habremos de apreciarlo en las siguientes páginas, la psicología se verá tan ampliada y ahondada que terminará estallando y fundiéndose con la historia y con la comunidad, con el movimiento rebelde y con su otra política, pero también con el mundo animal, vegetal y hasta mineral, con el fusil y con el pasamontañas, con la tierra y con el maíz, con las cañadas y con los altos de Chiapas, con la milpa y con la selva, con el cielo y con todo lo demás que también cabe dentro de la dilatada subjetividad indígena. Sobra decir que esta subjetividad no tiene ya nada que ver con el insignificante objeto de la psicología con el que solemos identificarnos en las sociedades occidentales modernas.

DEL INTERIOR AL EXTERIOR

El trayecto del presente libro nos llevará desde la estrechez de nuestros saberes psicológicos hasta el amplio espacio exterior en el que se desenvuelve la esfera del sujeto en el pensamiento zapatista. Las dimensiones culturales y políticas de tal exterioridad se introducirán ya desde un principio, en el primer capítulo, para mostrar cómo han sido abstraídas y finalmente psicologizadas en las aproximaciones psicológicas a los zapatistas. Descartando cualquier psicologización y cualquier abstracción de tipo psicológico, adoptaremos la perspectiva exte-

rior del zapatismo, concibiéndola como una perspectiva metapsicológica en la que puede uno resistir contra la psicología por el mismo gesto reflexivo por el que se vuelve uno críticamente hacia ella.

La resistencia crítica y reflexiva contra la psicología es algo que ya se encuentra en el zapatismo, como lo pondremos de manifiesto en el segundo capítulo, en el que analizaremos detenidamente los posicionamientos y planteamientos zapatistas con respecto a ideas psicológicas profanas y empíricas, ordinarias o cotidianas, tácitamente aceptadas y ampliamente difundidas en la sociedad, que el EZLN atribuye a sus enemigos, que forman parte de nuestro entorno cultural y que impregnan y moldean interiormente nuestros discursos y comportamientos. El análisis de la crítica de tales ideas psicológicas nos llevará después, en el tercer capítulo, a la propuesta zapatista de una psicología que se diferenciará de cualquier otra por su aspecto radicalmente dialéctico, dialógico, plural y colectivo. Es así como veremos distinguirse y sucederse los dos momentos opositivo y propositivo, negativo y afirmativo, que resultan inseparables en el discurso del EZLN y que deberán anudarse también inextricablemente dentro de un proyecto metapsicológico radical de psicología crítica zapatista con el que se intente incursionar en el ámbito académico.

Llevando la discusión al terreno de la academia, el cuarto capítulo retomará las ideas psicológicas ya criticadas por los zapatistas e intentará demostrar cómo se expresan a través de teorizaciones y conceptualizaciones de la disciplina psicológica científica que domina en el ámbito académico. Tales teorizaciones y conceptualizaciones podrán ser entonces discutidas con los mismos argumentos que el EZLN había empleado en su crítica de las psicologías ideológicas vigentes en la sociedad. Tan sólo será necesario agregar aquí el cuestionamiento zapatista de las actuales formas de trabajo intelectual y académico en general. Este cuestionamiento nos llevará finalmente, en el quinto capítulo, a una reflexión en torno al sistema epistemológico y metafísico en el que se inserta la crítica zapatista de la psicología. Tendremos que haber llegado a este último capítulo para entender plenamente por qué el pensamiento del EZLN resulta irreductible a la esfera psicológica.

CAPÍTULO 1

HACIA UNA PSICOLOGÍA CRÍTICA ZAPATISTA

EL EZLN EN LA PSICOLOGÍA

Desde su levantamiento armado hasta hoy en día, el EZLN ha captado la atención de numerosos estudiosos en el ámbito académico de la psicología. Distintos investigadores, tanto mexicanos como de otros países, han incursionado en los más diversos temas psicológicos al ocuparse de los zapatistas.

El EZLN ha sido presentado como ejemplo de organización oculta clandestina (González Pérez, 2005) y de sujeto colectivo revolucionario (Guerrero, 2006). Se ha considerado su negociación con el gobierno mexicano en su aspecto democratizador (Mota, 1999) y en su carácter complejo (Liht, Suedfeld y Krawczyk, 2005). Se ha estudiado su flexibilidad estratégica, su ambigüedad identitaria (Gadea, 2000), su reivindicación de autonomía (Vázquez Ortega, 2005), su forma de comunicación e invocación de imaginarios sociales (Kistner, 2005), sus representaciones del poder y sus enunciados contra-hegemónicos (Maldonado, 2011).

En lo que se refiere al discurso del EZLN, ha sido analizado como positivo para la construcción y la movilización de la sociedad civil (Pavón-Cuéllar, Sabucedo, Alzate y López, 2009). Se han distinguido en él tres mundos lexicales correspondientes a las variantes discursivas económica anti-neoliberal, política anti-gubernamental y poética indigenista (De Sousa, 2009). Se ha enfatizado también el aspecto ético-político del mismo discurso, así como su relación con prácticas sociales cotidianas (Mendoza Sánchez y García Rodríguez, 2015).

Se ha podido apreciar cómo el EZLN ha favorecido el empoderamiento femenino (Araiza Díaz, 2004) al tiempo que ha permitido recuperar

la memoria colectiva y despertar la conciencia política de las mujeres en las comunidades indígenas (Gonzales Butrón et al., 2017). Se ha examinado también la manera en que los zapatistas aparecen al exterior de su entorno: en la percepción y reflexión ciudadana (Acosta Ávila y Uribe Patiño, 1995), en representaciones sociales comunicadas por estudiantes (Rodríguez Cerda, 1995), en el discurso periodístico (Gutiérrez, 2002) y bajo la influencia de las emociones de los periodistas (Serrato Sánchez, 2005).

En las recién mencionadas investigaciones y en otras más que no es necesario enumerar aquí, el EZLN se ha visto reducido a la condición de objeto de estudio en el que sólo pueden llegar a reconocerse y recuperarse categorías teóricas ya conocidas y comprendidas por los académicos: las representaciones sociales, el discurso y la construcción social, el poder y la hegemonía, las emociones, el empoderamiento femenino, la memoria colectiva, la conciencia política, los imaginarios sociales, etc. Todo esto es lo que se ha buscado y lo que se ha terminado encontrando entre los zapatistas o entre quienes los perciben o los conciben. El EZLN no ha sido aquí más que un objeto de la psicología, un objeto como cualquier otro, con el que la misma psicología intenta validar o invalidar ciertas hipótesis.

En el mejor de los casos, los psicólogos han ido más allá de la proyección hipotética de sus propios dogmas y han intentado intervenir de modo comprometido en las comunidades zapatistas, escuchándolas, reflexionando con ellas, acompañándolas e incluso apoyándolas en su lucha. Sin embargo, estas intervenciones, aun cuando han compartido y respaldado el proyecto sociopolítico zapatista, no han dejado por ello de traducir el proyecto en sus propios términos, además de intervenir desde afuera en las comunidades, objetivándolas a través de intrusivas categorías de origen académico: *salud mental*, *secuelas psicosociales*, *ruptura del tejido social*, *fractura comunitaria*, entre otras (v.g. Vázquez Ortega, 2005). Es así como el zapatismo, por más inspirador e instructivo que haya llegado a ser, ha seguido constituyendo aquello escrutado y esclarecido por quien tiene el privilegio de la *escrutadora y esclarecedora mirada científica*, el investigador apto para saber de lo que se trata, el intelectual autorizado en virtud de factores como su inserción en el mundo institucional universitario, su posición epistemológica y su capacidad para emplear ciertos instrumentos conceptuales y argumentativos.

Desde luego que no hay nada condenable en estudiar el EZLN a partir de nuestro conocimiento psicológico, pero muy diferente es la actitud que aquí preferimos, la de recurrir a los zapatistas como acudiríamos a cualquier teórico de la psicología. Nuestra idea no será ya la de tomar el

zapatismo como un *objeto de estudio*, sino la de encontrar en él, en su discurso, una *forma de estudio*, es decir, una perspectiva psicológica de reflexión e investigación basada en la sabiduría de los pueblos originarios de Abya Yala e indisoluble de una vieja tradición insurrecta de acción y transformación de la sociedad. Esta perspectiva es la que llevaremos al interior de la psicología con fines abiertamente rebeldes: los de cuestionar por dentro la disciplina, sacudirla y hacerla estallar. Será nuestra manera de mantenernos fieles a los dos rasgos innovadores del zapatismo a los que ya nos hemos referido en el capítulo introductorio: la insumisión calibana y la apertura en relación con los indígenas y sus saberes ancestrales.

En la convergencia entre las herencias del calibanismo y de la sabiduría de los pueblos originarios, nuestra manera de proceder invierte las relaciones de saber-poder entre el interior y el exterior de la academia, entre la universidad y la sociedad, entre la ciencia y la existencia, entre la teoría eurocéntrica y la práctica indígena, entre los intelectuales y los luchadores, entre la disciplina y la rebeldía, entre la descripción y la insurrección. ¿Acaso no tenemos aquí un gesto que expresa con fidelidad el espíritu subversivo del EZLN y que trastorna la división del trabajo entre las ciencias y las acciones humanas y sociales? Este gesto decisivo, en ruptura con los modelos tradicionales y dominantes en ciencias humanas y sociales, ya permitió que los zapatistas nos descubrieran sucesivamente una *psicología progresista* en Klaus Weber (2002), otra que *mira abajo y a la izquierda* en Cecilia Santiago Vera (2007) y otra más que se distingue por su *rebeldía* y su *radicalidad política* en Mihalis Mentinis (2010).

Siguiendo la misma línea de Weber (2002), Santiago Vera (2007) y Mentinis (2010), el presente libro no pretende aplicar *la psicología al zapatismo*, sino *el zapatismo a la psicología*. Nuestro propósito, en efecto, es el de criticar y subvertir el campo psicológico al reconsiderarlo a través del pensamiento zapatista. Para cumplir con un fin tan ambicioso, habrá que explicar, para empezar, por qué sostenemos que el pensamiento zapatista puede y debe aplicarse crítica y subversivamente a la psicología. Es lo que haremos en este primer capítulo al mostrar de manera sucesiva: la situación radicalmente exterior del zapatismo con respecto al saber psicológico, el potencial de tal exterioridad cultural y política para criticar y subvertir la psicología, las trampas de la psicologización del zapatismo y de la resultante despolitización y neutralización de su aspecto crítico-subversivo, y el carácter metapsicológico por el que la perspectiva zapatista permite resistir contra la psicología, es-

tar siempre más allá de ella y volverse reflexivamente hacia ella para criticarla y subvertirla.

¿POR QUÉ RECURRIR AL EZLN?

Parecerá extravagante que decidamos recurrir al EZLN a la hora de hacer propuestas en el ámbito científico y académico de la psicología entendida como especialidad teórico-técnica del saber occidental-septentrional. ¡Este ámbito es del todo ajeno a un zapatismo armado que no es ni científico ni académico ni teórico-técnico ni tampoco estrictamente occidental-septentrional! El EZLN aparece aquí en una posición de absoluta exterioridad con respecto al campo en el que pretendemos hacerlo intervenir.

¿Pero por qué nuestra intervención debería verse frustrada por la situación exterior del EZLN? ¿Acaso esta exterioridad no puede ser, por el contrario, una razón poderosa para que nos inspiremos del zapatismo en un proyecto radical de psicología crítica? Ésta es precisamente nuestra convicción. Estamos íntimamente persuadidos, en efecto, de que la mencionada intervención crítica se verá profundizada y radicalizada por la exterioridad propia del zapatismo.

¿De qué exterioridad estamos hablando exactamente? Podemos distinguir aquí dos aspectos que parecen corresponder a dos regiones exteriores completamente diferentes: la exterioridad cultural indígena y la práctico-política. Detengámonos en cada una de ellas.

EXTERIORIDAD CULTURAL INDÍGENA

La exterioridad cultural indígena del EZLN corresponde a su posición exterior, forastera o al menos periférica o fronteriza, con respecto al contexto occidental-septentrional en el que se desarrolla nuestra psicología. Si nuestro saber psicológico resulta indisociable de una cultura que restringe todo lo que estamos en condiciones de pensar acerca del sujeto, entonces quizás necesitemos de una perspectiva culturalmente diferente, como la que nos ofrecen los zapatistas, para pensar lo aún impensable para nosotros al ir más allá del horizonte impuesto por nuestro entorno cultural. Tal vez no podamos escapar de tal entorno, juzgar desde afuera lo que hay adentro y concebir formas alternativas de subjetividad sino a través de saberes provenientes de otras culturas como son las tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, zoque y mame de las que se ha nutrido el zapatismo.

La situación exterior del zapatismo tiene dos ventajas para quienes pensamos y hacemos la psicología en el universo cultural occidental-septentrional. Por un lado, podemos estar seguros de que aquí, en el interior de nuestra civilización, algo está ocurriendo que sólo es visible a distancia y que únicamente puede modificarse en los márgenes en los que se ubican los zapatistas (Lotman, 1996). Por otro lado, en su exterioridad, el zapatismo desafía el etnocentrismo de los psicólogos contemporáneos, ofrece una interesante alternativa al pensamiento psicológico dominante y prolonga una concepción indígena mesoamericana de la subjetividad que abordaremos en el quinto capítulo de este libro, que parece remontar a la época prehispánica y que ha resistido a cinco siglos de colonización ideológica (ver Pavón-Cuéllar, 2013).

La “psicología” de los indígenas puede llegar hasta nosotros a través del elocuente puente discursivo edificado por los portavoces del movimiento zapatista, entre ellos el brillante autor de muchos de los mensajes y comunicados emitidos por el EZLN, el ya mencionado Subcomandante Insurgente Marcos, ahora Galeano.⁹ Marcos y sus compañeros indígenas tienen el mérito de haber traducido, explicado y difundido ideas pletóricas de sentido, aunque tal vez aún inasimilables a nuestros esquemas interpretativos psicológicos tradicionales y convencionales. Al no dejarse absorber, las ideas quizá lleguen a modificar sustancialmente aquello mismo que pretende absorberlas. Mientras tanto mantienen su exterioridad, cuestionan el imperialismo universalista de nuestra perspectiva psicológica occidental-septentrional y respaldan así el actual impulso crítico de indigenización de la psicología (Kim y Berry, 1993; Sinha, 1997; Danziger, 2006; Paredes-Canilao et al, 2015).

EXTERIORIDAD PRÁCTICO-POLÍTICA

Además de la exterioridad cultural indígena de sus ideas, el zapatismo nos ofrece la exterioridad práctico-política de sus actos, los cuales, en el terreno material concreto de un compromiso militante y de una lucha colectiva, mantienen una posición exterior con respecto a la idealidad

⁹ Si alguien no-indígena como el Subcomandante puede también ofrecernos tal puente discursivo, es porque, según sus propios términos, renunció a “enseñarle” algo a los pueblos originarios y optó por convertirse en “alumno” de ellos al percatarse de que “no sólo que no lo entendían, sino que su propuesta era mejor”, lo que lo llevó a “modificar la forma de pensarse a sí mismo” en un “proceso de reeducación más fuerte y más terrible que los electroshocks que acostumbran en las clínicas psiquiátricas” (Marcos, 2008, párr. 20-28).

especulativa y pretendidamente neutral de una psicología entendida como ciencia, como disciplina científica y teórico-técnica especializada.¹⁰ Sabemos que esta psicología se ha mostrado incapacitada para conocer e incluso reconocer la existencia de todo aquello que no se deja psicologizar, disciplinar, tecnificar, teorizar, idealizar o especular en función de sus estrechas y empobrecedoras categorías conceptuales (Parker, 2010). También sabemos que lo así desconocido no sólo incluye lo incomprensible para las débiles facultades intelectuales del idealismo especulativo específicamente psicológico, sino también un amplio sector del llamado “psiquismo” que resiste a cualquier especulación idealista, a cualquier intento de teorización formal y abstracta, ya que tan sólo puede llegar a ser percibido y entendido al ser actuado en el terreno concreto y material de la exterioridad práctico-política (Cieszkowski, 1838). Estamos pensando aquí en la psicología que sólo puede conocerse al ser vivida en la militancia. Es la psicología revolucionaria que reviste una forma biográfica en Parker (1996) y que se desviste furiosamente de esta forma para fundirse con la política radical de la rebeldía zapatista en Mentinis (2010).

Así como hay aspectos culturales decisivos de nuestro psiquismo que únicamente pueden llegar a descubrirse desde los márgenes en los que se encuentran los zapatistas, así también hay otros aspectos psíquicos igualmente cruciales que sólo pueden conocerse a través de una praxis como la de los mismos zapatistas. Aquí hay que entender que la praxis no se confunde con la simple aplicación técnica de la teoría, sino que es en sí misma una forma de conocimiento que prolonga y desarrolla el movimiento de teorización, pero que nos permite ir más allá del saber contemplativo teórico-técnico al hacernos atravesar la superficie de lo contemplado, penetrar en lo que somos al cambiarlo, profundizar en la

¹⁰ Sobra decir que esta científicidad no corresponde sino a una pretensión que muchos han juzgado ilegítima. El mismo subcomandante Marcos, ahora Galeano (2015), siente que debe utilizar las comillas al referirse a “la ‘ciencia’ de la psicología” (párr. 23). El entrecomillado parece responder aquí a la desconfianza del Subcomandante hacia la psicología y no hacia la ciencia. Es preciso dejar claro desde ahora que el zapatismo no rechaza de ningún modo el trabajo científico en bloque, sino sólo algunas de sus expresiones particulares, como se apreciará en el cuarto capítulo. En lo que se refiere a la ciencia en general, los zapatistas muestran un gran interés en sus hallazgos y en sus aplicaciones, como se ha puesto de manifiesto en los encuentros *ConCiencias por la Humanidad* en 2016 y 2017. En uno de estos encuentros, el mismo Subcomandante, además de expresar su preocupación por el avance de las pseudociencias que “ganan cada vez más seguidores” y que “se están convirtiendo ya en una explicación aceptada de la realidad”, lamenta “los tiempos oscuros que se vienen” en los que se “lleva ya a las ciencias, del banquillo de los acusados, al patíbulo social” (Galeano, 2016, párr. 29-31).

realidad al transformarla, sumergirnos en ella al actuar sobre ella.¹¹ Es claro que debemos actuar para incursionar en todo aquello que sólo puede ser investigado al ser perturbado y subvertido, es decir, todo aquello que sólo puede ser conocido a través de la sensibilidad inherente a la acción, una *sensibilidad teórico-práctica* a la que Marx (1845) ya se refería bajo el nombre de “actividad sensorial” (p. 665).

El marxismo, el anarquismo y otros movimientos sociales-intelectuales nos han enseñado que la actividad sensorial permite hacer teoría mediante la práctica, pero también pensar la teoría, volverse hacia ella, crítica y reflexivamente, desde un plano teórico-práctico situado más allá del plano teórico-técnico puramente contemplativo. En el caso de nos ocupa, más allá de la actual psicología con sus teorías y sus técnicas, tenemos una exterioridad práctica-política en la que se ubica el EZLN y desde la que podemos hacer una teoría de la teoría psicológica, una crítica de la técnica, una reflexión de la contemplación, una política de la disciplina. De hecho, los zapatistas, a través de su militancia y de su lucha, nos ofrecen deliberadamente una “práctica” descrita por el mismo Subcomandante Marcos (2003a) como “*metateoría*” o “reflexión teórica sobre la teoría” (párr. 22).¹²

¹¹ No hacemos aquí distinción alguna entre la transformación de la realidad y la de nosotros mismos. Como lo mostraremos al final del quinto capítulo, nuestra propia transformación, tanto en la perspectiva del zapatismo como en la de Marx, forma parte del proceso de transformación de la realidad, la exige, la comporta y la presupone. Luchar por cambiar el mundo constituye la mejor manera, quizás la única, de cambiarse a sí mismo. En otras palabras, el cambio no empieza por uno mismo, sino por el mundo. La acción transformadora sobre la realidad es necesaria, por lo tanto, no sólo para conocer la realidad, sino también para transformar y así conocer a quien la conoce. Notemos que el sujeto, desde este punto de vista, se conoce por sus efectos, al transformar la realidad y al transformarse a sí mismo a través de ella como en el devenir de Deleuze y Guattari (1972), y no al confirmarse ni actualizarse ni desarrollar su propio ser como en las concepciones psicológicas humanistas (v.g. Fromm, 1955). No se trata, pues, como en Píndaro, de *llegar a ser lo que ya se es*; de lo que se trata, en cambio, es de *conocerlo al dejar de serlo* (Pavón-Cuéllar, 2014b).

¹² Esta idea, sobre la que volveremos una y otra vez, podría tener su origen en la problematización marxista de la dualidad teoría/práctica, en su radicalización maoísta, en su profundización althusseriana y en su interpretación original por el joven Rafael Sebastián Guillén Vicente, quien terminaba su tesis de Licenciatura en Filosofía con una propuesta premonitoria de “práctica política proletaria” que “haría posible ‘otra’ estrategia discursiva”, que permitiría “abrir ‘otro’ espacio de producción teórica” y que “posibilitaría ‘otro’ quehacer filosófico” diferente del “meramente académico” al “hacer política con teoría y política con teoría” (Guillén Vicente, 1980, p. 110).

DEL ZAPATISMO A LA PSICOLOGÍA: IDA Y VUELTA

La metateoría es quizás aquello más fundamental que la psicología, como disciplina teórico-técnica, puede obtener de la exterioridad práctico-política del zapatismo. Lo que se obtenga ya no será sólo teoría psicológica, sino metateoría, es decir, *metapsicología*, crítica práctica y reflexiva de la psicología. Como lo mostraremos en otro momento, esta crítica permite aplicar el zapatismo a la psicología para interpelarla, cuestionarla y hasta subvertirla en lugar de seguir aplicando el saber teórico psicológico al objeto zapatista con el propósito de reabsorberlo al representarlo como lo que no es: como una pura expresión de lo sabido y teorizado por la psicología. En otras palabras: en lugar de seguir psicologizando un fenómeno irreductible a la esfera psicológica, el giro metapsicológico nos reubica en la perspectiva de tal fenómeno para examinar críticamente la psicología, pero también la psicologización, es decir, el proceso por el que la esfera psicológica reabsorbe algo irreductible a la psicología al representárselo como psicológico.

Antes de presentar la metapsicología zapatista, conviene que nos detengamos todavía un momento en la manera en que el zapatismo ha sido psicologizado en los últimos años. Esta psicologización ha supuesto la supresión de la recién mencionada exterioridad zapatista, su reabsorción y recuperación por la psicología, la recolonización de su ingrediente indígena, la despolitización de su elemento político y la resultante neutralización de su potencial crítico y subversivo, el cual, como hemos visto, radicaba en su propia exterioridad. Todo esto compromete lo que aspiramos a recibir del EZLN y por ello debe ser analizado con la mayor atención. Es lo que haremos en los siguientes apartados al discutir cierta psicologización popular del zapatismo que vemos operar en la sociedad, en el ámbito público, fuera del contexto académico en el que se difundieron los trabajos ya revisados brevemente en la introducción del presente capítulo.

A diferencia de los ya mencionados trabajos que se realizaron en la academia, que se dieron a conocer en revistas científicas y que se basaron en reflexiones o investigaciones epistemológicamente legitimadas, ahora nos ocuparemos de comentarios más ligeros aparecidos en libros o publicaciones periódicas de gran circulación y emitidos tanto por psico-aficionados como por psico-profesionales, pero siempre dirigidos al gran público, posibilitados por la popularización de la psicología y fundados tan sólo en la investigación periodística o en la opinión de quien los emite. La importancia de estos comentarios “poco serios”, aquello por lo que merecerán un examen detenido que no concedimos a traba-

jos “más serios”, estriba en la influencia directa y decisiva que pueden llegar a tener en la sociedad, en la política y en el gobierno, y también, por ende, en el curso de los acontecimientos. Sobra decir que el impacto histórico de la psicologización puede ser mayor fuera que dentro del mundo universitario.

Aunque transcurra fuera del ámbito académico, la psicologización que analizaremos revestirá dos formas en las que se presuponen y reproducen ciertas corrientes de la psicología en la academia (ver Parker, 2008). La primera forma, que detectamos entre comentaristas anti-zapatistas y entre psicólogos conformistas, emplea explícitamente un discurso psicológico dominante, objetivista y patologizador, que apunta a la patologización de su objeto, es decir, en este caso, Marcos y el zapatismo. La segunda forma, vislumbrada entre algunos comentaristas pro-zapatistas de izquierda, no emplea un discurso psicológico explícito, pero constituye una práctica discursiva que reproduce versiones de la psicología convencional por las que puede inhabilitarse una política radical.

PSICOLOGIZACIÓN ANTIZAPATISTA: LA GENIAL IMPOSTURA

La ofensiva militar inicial contra la rebelión zapatista, en enero de 1994, fue seguida, en febrero de 1995, por un intento de criminalizar a Marcos, ahora Galeano, y a los demás líderes del EZLN. Tras el fracaso de esta estrategia de criminalización, diversos voceros del gobierno mexicano y del pensamiento único centrista o derechista –desde historiadores hasta comunicólogos y periodistas– decidieron darse a la tarea de supuestamente desenmascarar a Marcos. De lo que se trataba era de mostrar cómo detrás del pasamontañas, detrás del personaje rebelde, se escondía una persona violenta y deshonesto, un demagogo dedicado a manipular al pueblo indígena, un ambicioso que ponía sus intereses personales y su obsesión por la fama por encima de la existencia de aquellos a los que hipócritamente pretendía representar.

Bertrand de La Grange y Maite Rico (1997), periodistas respectivamente de *Le Monde* y *El País* –diarios conocidos por su línea centrista y por su ánimo timorato ante cualquier forma de radicalidad política–, no disimularon su virulento furor anti-marquista en un libelo altamente psicologizante en el que acusaban a Marcos de una “genial impostura” y lo caracterizan como un “maestro de la puesta en escena” (p. 343), un “engreído” cuyo “temperamento le lleva a buscar abiertamente los re-

flectores y la notoriedad pública” (pp. 11-13), alguien que “mantiene una lucha permanente para contener su ego indomable” (p. 359) y que “ha perdido la mayoría de las batallas contra su propia vanidad” (p. 345). Como práctica discursiva, la estrategia de aniquilar moralmente a Marcos fue aquí moldeada por una muy particular forma de psicología en la cual, siguiendo a Shah-Shuja (2010), se concibe al sujeto como un “yo burgués dividido”. Una separación banal, simplista y artificial entre el *yo* externo y el *yo* privado permitió así presentar a Marcos como una impostura, como una falsa fachada o máscara de identidad, con la que se disimulaba la verdad de una subjetividad oscura y patológica: la de un “prisionero” de su propio “mito” que no sabría “cómo volver a ser Rafael Guillén sin matar a Marcos” (La Grange y Rico, 1997, pp. 436-439).

La suposición psicológica de una verdad oculta más allá de la apariencia fue ciertamente favorecida por el pasamontañas, la clandestinidad y el secreto del que debían rodearse los zapatistas. En condiciones tan propicias para la psicologización de lo desconocido, no sorprende que el zapatismo despertara un interés tan vivo lo mismo en vulgares aprendices de psicólogos, como Rico y La Grange, que en auténticos psico-expertos, psicólogos, psiquiatras, psicoanalistas y grafólogos. Muchos de ellos utilizaron la psicología como un mecanismo de poder constituido para poner límites a la potencialidad constituyente de las demandas zapatistas (ver Negri, 1999). Un psiquiatra mexicano argumentó, por ejemplo, que si Marcos insistía en sus irreales exigencias, tan sólo conseguiría exhibir su “narcisismo patológico” (ver Santamaría, 1998). Este mismo diagnóstico fue reutilizado repetidamente para borrar la realidad radical del zapatismo tras la supuesta psicopatología narcisista del Subcomandante, al que se le han atribuido “el endiosamiento, el narcisismo y la megalomanía” (Pina, 2001, párr. 4), considerándose también que su problema es la “bestia negra” del “*ego*”, es decir, una vez más, “el narcisismo” que “no le permitió trascender más allá del personaje” (Martínez, 2012, párr. 3; ver también Martínez, 2016, párr. 10). El intrascendente perfil psicológico de un individuo narcisista, endiosado y megalómano, ha sido así aquello a lo que ha terminado reduciéndose toda la trascendencia histórica del movimiento colectivo zapatista.

El esfuerzo para no ver lo que ocurría en Chiapas hizo incluso que la firma de Marcos mereciera exámenes grafológicos: otro método pseudocientífico por el que se pretendía penetrar, no hasta las causas más profundas y decisivas de la revuelta zapatista, sino hasta las capas más íntimas del “psiquismo” de Marcos, revelando el “retrato psicológico” de lo que había tras el pasamontañas. Ya en febrero de 1994, justo des-

pués de la revuelta zapatista, la pregunta de “¿Quién es Marcos?” pudo responderse gracias a la grafología. El análisis de la firma de Marcos traicionaba la “verdad” sobre el impostor enmascarado: un hombre con “tendencias exhibicionistas, sentimientos de vergüenza de su propia sexualidad, tendencias a arrebatos inapropiados y violentos” (Hernández Landa García, 1994, p. 20). No es necesario decir que las referencias o alusiones al exhibicionismo, a la falta de propiedad, a la debilidad sexual o a la homosexualidad reprimida no delataban tanto los complejos del Subcomandante como los recursos ideológicos disponibles en la misma cultura que le dio significado al término de “macho”.

La psicología pseudocientífica requirió significativamente de prejuicios ideológicos machistas para poder patologizar el psiquismo del individuo al que se reducía el movimiento zapatista. En realidad, más allá de la mera patologización de Marcos, lo que se buscaba era también romper el vínculo entre Calibán y Ariel, entre la rebeldía y la sensatez, así como denigrar a un movimiento zapatista que revelaría su insensatez por el simple hecho de seguir a alguien con un perfil patológico. La desacreditación, de hecho, no sólo se dirigía contra Marcos y contra los zapatistas, sino contra quienes mostraban solidaridad con el zapatismo: aquellos a quienes Carlos Alberto Montaner (2001), el tristemente célebre derechista cubano, caracterizó como “globoidiotas” o “idiotas sin fronteras” que sufrían de “globofobia” y de “antineoliberalismo” y se mantenían “férreamente acorazados contra cualquier vestigio de sentido común” (párr. 5).

La psicopatologización de Marcos no apuntaba únicamente a su aniquilación moral y simbólica. Lo que se buscaba, de manera más profunda e insidiosa, era la reducción de su compromiso político revolucionario a una simple consecuencia de su particular psicopatología personal. De lo que se trataba era de ocultar el hecho de que Marcos, al igual que otros militantes zapatistas, era mucho más que un simple individuo: era un ejemplo de lucha social, una voz de la revuelta colectiva, un agente del programa zapatista de liberación nacional y –en su caso particular– un genial desdoblamiento personal de la trascendente línea de fuga histórica y política –ya discutida en la introducción– por la que el calibanismo radical se reconciliaba con un arielismo creativo e imaginativo. Para neutralizar todo esto, que era lo realmente peligroso, había que deshistorizar y despolitizar la figura del Subcomandante, presentándola como un simple caso individual, el cual, una vez admitido como tal, podría servir para impugnar el proyecto zapatista. Discutiremos ahora esta estrategia.

La decisión de Marcos de trascender políticamente su propia individualidad exigió diversas rupturas. Una de ellas fue con su propia familia. En los diez años previos a la revuelta zapatista de enero de 1994, él y otros militantes no-indígenas raramente, si acaso, volverían a sus casas familiares. Esto llamó la atención del influyente periodista argentino Andrés Oppenheimer (1998), quien observó lo siguiente sobre la relación del Subcomandante con su familia:

Como si se tratara de una confirmación de las teorías psicológicas de las constelaciones familiares, según las cuales los hijos del medio son los más perturbados psicológicamente, Rafael¹³ –el cuarto de los ocho hijos de Don Alfonso– parece determinado a encontrar una justificación política para una ruptura con sus padres. (p. 252).

En lugar de concebir simplemente la ruptura como una consecuencia lógica de la militancia clandestina, Oppenheimer prefiere psicologizar la militancia y describirla como una retorcida justificación de la ruptura. Desde luego que no hay ningún sustento para semejante conjetura psicológica. La conjetura tan sólo parece justificarse por su propósito manifiesto: el de invalidar lo político al reducirlo a lo psicológico.

Aunque infundada y arbitraria, la conjetura de Oppenheimer no deja de ser interesante, en parte porque implica varias presunciones que nos llevan más allá de la patologización y nos conducen al terreno de la ideología. Primeramente se presupone que una ruptura con la familia sólo puede ser efecto de una “perturbación psicológica”. Esta relación causal entre la perturbación y la ruptura nos lleva luego al absurdo cuando se considera que la persona psicológicamente perturbada necesita de una “justificación política” para separarse de sus padres. ¿Por qué la justificación debería ser política? ¿Y por qué la misma justificación tendría que ser algo tan difícil y peligroso como la militancia clandestina? Y una vez más: ¿por qué tal militancia debería ser tan sólo una justificación y no la causa de la ruptura con la familia?

Entendemos que la militancia cause la ruptura con la familia como un efecto indeseable, ¿pero con qué razones o argumentos podría justificarse la misma ruptura como un propósito deseable? Oppenheimer no puede sino hacernos reír cuando encuentra la respuesta en un pasaje de la tesis de Rafael Sebastián Guillén Vicente: “como unidad de consumo y reproducción de la fuerza laboral, la familia en el sistema capitalista es la unidad base de reproducción y transformación de la ideolo-

¹³ Oppenheimer se refiere aquí a Rafael Sebastián Guillén Vicente, quien se ocultaría detrás de la capucha y del nombre del Subcomandante Marcos (ver nota 5).

gía dominante” (citado en Oppenheimer, 1998, p. 252). Es así como la justificación que Marcos necesita emerge del marxismo.¹⁴ La concepción marxista de la familia permitiría justificar políticamente que uno tomara sus distancias con respecto a sus familiares. Ahora bien, si ya tenemos la justificación política, ¿por qué molestarse con algo tan complicado y arriesgado, por decir lo menos, como es la militancia clandestina? ¿Por qué no simplemente romper con la familia porque es la reproductora de la ideología dominante? Es claro que el razonamiento de Oppenheimer, además de infundado y arbitrario, por no decir deshonesto, es torpe, cojea, tropieza con él mismo, se tambalea y termina cayendo al suelo, pero al menos tiene la ventaja de revelarnos lo que puede significar el marxismo en la psicologización reaccionaria de una política revolucionaria.

Oppenheimer consigue cerrar el círculo de nuestro argumento: la psicologización hace que el marxismo, referente central de aquella línea de fuga que permite la reconciliación de Calibán con Ariel, pueda reducirse a una justificación política para las tendencias inmorales de los individuos psicológicamente perturbados. Peor: el marxismo es psicopatologizado al ser descrito como la racionalización de quienes sufren de una perturbación psicológica tan grave como la de querer alejarse de sus familiares.¹⁵ Llegamos aquí a otra de las conexiones delirantes admitidas por Oppenheimer: la bien conocida vinculación ideológica entre el marxismo y el fin de la familia. Sobra decir que la crítica marxista no exige al sujeto que tome sus distancias con respecto a sus familiares. Pero tales detalles no le interesan a Oppenheimer. Él sólo tiene interés en sus delirios psicológicos.

Continuemos avanzando y examinemos de cerca la expresión “psicológicamente perturbado” que Oppenheimer utiliza para describir a los “hijos del medio” en una supuesta “confirmación” de las teorías de las constelaciones familiares. En realidad, aunque tales teorías contengan ciertamente la semilla de la patologización de los hijos del medio (al atribuirles, por ejemplo, un coeficiente intelectual más bajo), no han llegado aún a diagnosticarlos como “psicológicamente perturbados”, ni siquiera cuando les asignan puntajes diferentes bajo el modelo de las “Cinco Grandes” dimensiones de la personalidad (*Amabilidad, Extroversión, Responsabilidad, Apertura a la Experiencia y Neuroticismo o Ines-*

¹⁴ De hecho, en su tesis, Rafael Sebastián Guillén Vicente adopta la teoría marxista, especialmente en su versión althusseriana (ver nota 5).

¹⁵ Esta psicopatologización del marxismo, bastante común en la ultraderecha, tiene una larga historia que va desde el español Antonio Vallejo Nájera (1939) hasta el chileno Axel Kaiser (2017).

bilidad Emocional). De hecho, en la quinta dimensión (la de *Neuroticismo*), en la que un alto puntaje indicaría –al menos en la cultura convencional– lo “psicológicamente perturbado”, no hay una correlación con el orden de nacimiento (ver Sulloway, 2007).¹⁶

Las referencias de Oppenheimer a las constelaciones familiares inevitablemente nos traen a la mente el mejor trabajo conocido sobre los efectos del orden de nacimiento: *Nacido para ser rebelde*. Este libro ya clásico de Frank Sulloway (1996) plantea que los hijos del medio y los menores son más propensos a ser los “rebeldes de la familia”, citando a revolucionarios que siguen este patrón, entre ellos Marx, Lenin, Trotsky y Fidel Castro. En otras palabras, lo que Oppenheimer caracteriza como “psicológicamente perturbado” no sería más que rebeldía –nuevamente asociada con políticas revolucionarias.

PSICOLOGIZACIÓN PROZAPATISTA: EL BRILLANTE MITO

Las constelaciones familiares han sido selectivamente utilizadas y manipuladas no sólo por los detractores del zapatismo, sino también, con efectos no menos anti-revolucionarios, por autores pro-zapatistas. Por ejemplo, en su meticulosa biografía de Marcos, Henck (2007) echa mano de las teorías de constelaciones familiares –como si éstas nos presentaran hechos independientes de la historia– con el fin de “explicar” la trayectoria de Marcos. Aunque Henck examine las condiciones sociales y políticas en la trayectoria intelectual y militante de Marcos, dichas condiciones aparecen de tal modo que resultarían insuficientes e inadecuadas si no se apoyaran en explicaciones psicológicas. La psicología es aquí la que le da un sentido a todo lo demás.

Al presentar las teorías de las constelaciones familiares al comienzo de su libro, Henck (2007) parece admitir que Marcos sencillamente estaba *condicionado* a volverse un revolucionario. Henck se refiere a Sulloway y particularmente a su conjetura de que los hijos menores son más propensos a convertirse en revolucionarios y a desafiar el orden establecido, lo cual, según Sulloway, tendría que atribuirse a la competencia por los limitados recursos de la familia y “no a la conciencia de

¹⁶ No es aquí nuestra intención insinuar que las teorías de las constelaciones familiares describen hechos psicológicos. La razón por la que revisamos la supuesta “evidencia” de esta perspectiva teórica es la de evidenciar que las aseveraciones de Oppenheimer, incluso cuando se valoran en los marcos de teorías semejantes, continúan siendo arbitrarias e infundadas.

clase” (citado en Henck, 2007, p. 16). Aquí la psicologización apunta nuevamente al marxismo y no sólo a Marcos. Henck, de hecho, concluye que el Subcomandante “actúa en cada punto conforme a este patrón de revolucionario de élite” (2007, p. 17). Gracias a la constelación familiar que lo determinaba psicológicamente, Marcos habría estado predestinado a ser una suerte de vanguardia revolucionaria y encabezar así el movimiento zapatista. Vemos que el enfoque de Henck inscribe una declaración fuertemente anti-igualitaria en el campo de la política radical. Ya que, si Marcos tenía desde un principio el perfil de revolucionario de élite que debía rebelarse, entonces los otros militantes y los indígenas en su conjunto estaban destinados *no* a rebelarse, sino a seguirlo en su rebelión –nos explayaremos en este punto al abordar un relato de Naomi Klein sobre Marcos. La relación Ariel-Calibán se va deslizado aquí hacia el modo en que Mario Payeras y el Che Guevara –quien era curiosamente un primogénito– se representaban a los intelectuales como líderes del progreso de los indígenas y de los campesinos pre-modernos, subdesarrollados –una representación fuertemente rechazada por los zapatistas. Es así como Henck, en lugar de reconocer todo lo que está en juego en la relación dinámica sociopolítica entre Marcos y los indígenas, prefiere una explicación psicológica burguesa convencional basada en la “personalidad” de Marcos –una explicación que finalmente perjudica las mismas políticas igualitarias a las que adhiere.¹⁷

La psicologización de Marcos ha ido más allá de su patologización y de la reorganización reaccionaria de la relación Ariel-Calibán: se ha expandido al exterior del EZLN y ha llevado a psicologizar cualquier forma de solidaridad con el zapatismo. Lo que muchos analistas y comentaristas pro-zapatistas han hecho es permitir a la psicología ingresar en la política y encargarse de una parte de la explicación de los acontecimientos –a través de una lógica explicativa que tiende a restablecer orden y control. Esto es lo que discutiremos en lo que resta del presente apartado.

Volvamos por un momento a los psicólogos anti-zapatistas. Al construir su perfil psicológico de Marcos, Anaconda (1994) nos ofrece un diagnóstico importante: “sus calculadas ambiciones predominan sobre necesidades materiales, llegando al punto de mostrar indiferencia ante comer o ante los placeres sexuales.” (pp. 22-23). Esta actitud indiferente ante las delicias eróticas o gastronómicas es aquello a lo que se reducen el compromiso, la disciplina, la austeridad, la organización y el ma-

¹⁷ Nick Henck le ha comentado a uno de nosotros que nuestra crítica descansa en una interpretación abusiva de su argumento general. A la luz de este comentario, presentamos nuestro cuestionamiento como una lectura posible entre otras.

nejo de recursos en una lucha revolucionaria (ver Badiou, 2009). El simple reconocimiento de las circunstancias concretas y de las dificultades ligadas a la clandestinidad cede su lugar a una extraña evocación del ascetismo asociado con los santos católicos en México. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con los santos, el ayuno y el celibato de Marcos no serían un medio virtuoso para encontrarse con la divinidad, sino una estrategia perversa para perseguir sus ambiciones mundanas. Marcos aparece, en otras palabras, como un pseudo-santo, como un santo falso, como un falso héroe, como un antihéroe, el cual, en vez de luchar por su gente, lucharía por sus propios intereses personales. Aquí es donde entra en escena la izquierda pro-zapatista, cuando los simpatizantes de Marcos intentan contrarrestar esa imagen de antihéroe con un énfasis igualmente anti-revolucionario en sus cualidades sublimes de héroe, de santo y de mártir.

Ahí en donde los anti-zapatistas reproducían la representación del yo dividido al patologizar los aspectos privados, ahí es donde los pro-zapatistas reproducen la concepción de la identidad unitaria del gran hombre al imaginar una personalidad ideal, heroica, inalcanzable, impecable, de una sola pieza. Tenemos entonces una forma incipiente de culto de la personalidad en la que Marcos reaparece como un titán, como un superhombre, como un verdadero héroe y como un auténtico santo. Veamos, por ejemplo, el siguiente pasaje de Naomi Klein (2001) sobre Marcos:

Este hombre enmascarado que se hace llamar Marcos es el descendiente de King, de Che-Guevara, de Malcolm X, de Emiliano Zapata y de todos los demás héroes que predicaban desde los púlpitos únicamente para recibir un disparo, uno a uno, dejando los cuerpos de sus seguidores vagando ciegos y desorientados, puesto que habían perdido sus cabezas (p. 14).

Predicar no es o no debería ser exactamente lo que hacen los revolucionarios. Predicar es de predicadores: de sacerdotes, misioneros, catequistas, evangelistas, profetas y santos. De igual modo, el púlpito no es un aparato revolucionario como puede serlo el fusil o la AK-47 para la guerrilla, sino que es más bien un dispositivo para elevar al miembro del clero que da un sermón o que lee el evangelio. ¿Habría algo así como un *Evangelio según Sub Marcos* para Naomi Klein?

El fervoroso discurso de Klein revela dos registros discursivos estrechamente relacionados entre sí: el del heroísmo y el de la santidad –que

de aquí en adelante nos representaremos como un solo discurso.¹⁸ Como indica Gómez Peña:

Muchos de los más férreos simpatizantes de Marcos tratan de encontrar una salida dignificante para el héroe. ¿Debería quitarse el pasamontañas en privado, volver a su vida normal y desaparecer para siempre? Quizá debería cometer un suicidio político o morir a tiempo a fin de conquistar un espacio en el Olimpo revolucionario mexicano... (1995, p. 95).

En un artículo aparecido poco después de la Convención Nacional Democrática (CND), organizada por los zapatistas en la Selva Lacandona en agosto de 1994, Elena Poniatowska (1994) –renombrada intelectual mexicana de izquierda– se refirió al Subcomandante como a “ese hombre que tiene a un dios adentro y se llama Marcos” (p. 324). Ahora bien, para tener a un dios adentro, ¿acaso no hay que ser un héroe, un semidiós, un santo, alguien que habita en las fronteras entre lo humano y lo sagrado? Vislumbramos aquí, en la exaltación de Poniatowska, un proceso por el que un fenómeno meramente político se ve sacralizado, santificado y mitificado, pero antes, para empezar, individualizado, personificado y –como veremos ahora– psicologizado. Es lo mismo que ocurría en el discurso de Naomi Klein.

Aun cuando no sea evidente a primera vista, Klein y Poniatowska ofrecen ejemplos típicos de psicologización. Hay varios caminos posibles para dilucidar esto. El que aquí elegiremos, que es tan complejo como extenso y que por ello nos impedirá ser exhaustivos, parte de Sartre (1952) y de su convicción de que el héroe y el santo son prominentes figuras en las sociedades de consumo y resultan inconcebibles sin los lujos y los mitos de estas sociedades. Tales figuras existen de algún modo fuera de la sociedad, aunque también por ella y en relación con ella. El heroísmo y la santidad cumplen además una función específica en la cultura consumista “posmoderna”: en esta cultura estrechamente imbricada con la psicologización, el héroe y el santo constituyen claros ejemplos de lo que podemos describir como “hiper-psicologización” para designar la condensación de las propiedades psicológicas más va-

¹⁸ Tratamos aquí los discursos del heroísmo y de la santidad como uno solo ya que funcionan de maneras prácticamente idénticas en el interior de las sociedades consumistas y particularmente en relación con la psicologización. El héroe es primeramente un militar y, como Sartre (1952) nos cuenta, el legado cristiano está lleno de ejemplos de hombres que han hecho la transición de la jerarquía militar a la santidad (por ejemplo, San Jorge, San Ignacio y San Martín).

loradas por las sociedad en categorías no explícitamente psicológicas destinadas a mantener y perpetuar el consumismo.

Si los discursos de Klein y de Poniatowska tienen sentido, es porque remiten a las coordenadas psicologizadas y psicologizantes con las que interpretamos habitualmente la realidad. Nuestro sentido común psicológico tiene un lugar para lo que se expresa metafóricamente a través del heroísmo y la santidad. Esto quiere decir que el héroe y el santo funcionan como categorías hiper-psicologizadas con las que se connotan cualidades psicológicas positivas. Por consiguiente, cuando Poniatowska establece que Marcos “tiene a un dios adentro”, o cuando Klein lo presenta como “un héroe que predica desde el púlpito”, nosotros “leemos” que tiene seguridad, firmeza, tenacidad, entereza, carisma, inteligencia, empatía, sensibilidad, convicción, facilidad de palabra, fuerza de carácter, una personalidad sólida y enérgica, ciertas habilidades cognitivas, lingüísticas y sociales, y así sucesivamente. Las categorías psicológicas son vehiculadas por el discurso del heroísmo y de la santidad, el cual, por lo tanto, le permite a la psicología penetrar en la política por la puerta trasera.

Al retratar a Marcos en tono épico y hagiográfico, sus adeptos han ayudado a los antizapatistas a psicologizar el apoyo al zapatismo. Desde un principio, en los primeros días que siguieron a la insurrección del EZLN, el psicólogo mexicano Anaconda (1994) observó lo que él percibía como un frenesí pro-Marcos y lo atribuyó a un mecanismo de “proyección”, preparando así el terreno para la patologización de la solidaridad:

La proyección se encuentra personalizada en líderes o en grupos de líderes con quienes la persona se siente cercana o a los que se afilia voluntariamente, buscando a alguien de quien depender o esperando encontrar seguridad. En este caso, la proyección resulta en la necesidad de dotar a los líderes con elementos de omnipotencia y conferirles aspectos absolutamente positivos, viéndolos como seres sobrehumanos. (p. 19).

Al elevar al Subcomandante al nivel de lo sobrehumano y de lo absolutamente positivo, sus adeptos estarían proyectándose y evidenciarían su dependencia o su inseguridad. Esta explicación termina generalizándose y aplicándose a todos los seguidores de los zapatistas, incluso aquellos que no ven al Subcomandante como un héroe o un santo, sino simplemente como uno más entre los numerosos líderes zapatistas: uno particularmente desenvuelto y elocuente. No importa cómo se represente cada uno a Marcos. El simple hecho de solidarizarse con los

zapatistas aparece como el síntoma de una psicopatología. Habría, pues, una disfunción psicológica en el origen del movimiento solidario con los zapatistas. La solidaridad consistiría en una proyección y sería por el perfil psicológico inseguro y dependiente de los solidarios. Ellos no se darían cuenta, desde luego, pero el psicólogo sí. El profesional de la psicología entendería por qué simpatizamos con los zapatistas, por qué sentimos que su causa es justa, por qué estamos de acuerdo con lo que plantean, es decir, por qué presentamos la sintomatología del cuadro proyectivo pro-zapatista.

... Y DE REGRESO...

La psicologización de la solidaridad con el EZLN acompaña y completa la psicologización del propio zapatismo y de la acción de los zapatistas. Ya vimos cómo se ha psicologizado la militancia guerrillera de Marcos a través de las constelaciones familiares. Es así como se ha recurrido a una teoría psicológica para explicar psicológicamente la acción rebelde o revolucionaria. Esta manera de proceder ha sido cuestionada por Ian Parker (1996) en un texto sobre Trotsky en el que argumenta que la psicología revolucionaria no puede corresponder a un “sistema académico de conocimiento” ni a una “teoría o conjunto de teorías”, sino que “sólo puede ser *vivida* como un proceso de compromiso personal, de acción política” (p. 184). Parker puede llegar entonces a la conclusión de que cualquier “psicología progresista y que merezca atención debe tomar la forma de una biografía” (p. 193).

La psicología biográfica en la que está pensando Parker sirve principalmente para proveernos de ejemplos de formas de acción radical, progresista y revolucionaria que podemos adoptar. Sin embargo, quizás para evitar la formalización, Parker presta escasa atención a lo que son estas formas de acción y especialmente a los aspectos en los que reside su radicalidad, su progresismo y su vínculo con la revolución. Aunque el artículo de Parker sea explícitamente sobre Trotsky y no deje dudas acerca de lo que busca transmitir, conviene subrayar la necesidad de evitar la trivialización de lo progresista, lo radical y lo revolucionario en una época en la que los productos de limpieza o los aparatos tecnológicos son publicitados como “revolucionarios” y los gestos caritativos o los estilos ecológicos de vida son caracterizados como “radicales” o “progresistas”. La erosión de las palabras nos obliga a precisar que la “psicología revolucionaria”, para ser tal y además radical y progresista, no puede reducirse a un catálogo de etiquetas para personalidades

modernas, historias interesantes o estilos de vida poco convencionales o relativamente inconformes. Todo esto jamás podría calificar para ser lo que Parker está designando con la expresión de “psicología revolucionaria”.

Lo que sí califica sin duda alguna para ser una psicología revolucionaria es la biografía de alguien como el Subcomandante Marcos. Presuponiendo que se trata efectivamente de Rafael Sebastián Guillén Vicente, podríamos indagar las motivaciones, convicciones y decisiones que lo llevaron, por ejemplo, del catolicismo al marxismo, de la universidad a la selva, del maoísmo al zapatismo, de la militancia pacífica a la opción guerrillera, de los disparos de balas a los de palabras. Sin embargo, si no queremos recaer de nuevo en la psicologización, tendremos que evitar una lectura de la propuesta de Parker en la que se interpretaría la psicología revolucionaria del Subcomandante como la invención o creación de la existencia de un “gran hombre” que legaría sus experiencias y sus visiones a las futuras generaciones, lo que nos retrotraería a una suerte de culto de la personalidad y a los inicios de la psicología burguesa, con el análisis puritano de las inclinaciones y de los talentos individuales (ver Federici, 2004). Más aún, considerando que una biografía individual siempre conlleva un riesgo de psicologización, quizás convenga descartar el concepto mismo de “biografía” como equivalente de la psicología revolucionaria y utilizar en su lugar el término de “anti-biografía” –ciertamente cliché aunque útil a fines de especificación– para designar un relato, no de una vida individual, sino del desenvolvimiento de una trayectoria personal en lo que Deleuze y Guattari (1980) llaman “línea de fuga”, entendiéndola como algo que escapa al orden de las cosas y que se desarrolla como una forma de resistencia contra lo existente y “escape” o “deterritorialización” (pp. 239-242, 634).

El enfoque anti-biográfico podría permitirnos demostrar cómo las biografías de Marcos, tanto entre los pro-zapatistas como entre los anti-zapatistas, han llevado a psicologizar la participación política del Subcomandante, reduciéndola simplistamente a su opción personal épica o patológica e invisibilizando aquella línea de fuga revolucionaria en la que se ha desdoblado su trayectoria personal. Esta línea es precisamente la que define de manera definitiva –aunque también de modo abierto y en constante cambio– la ya discutida opción calibana de los intelectuales radicales y su estrecha relación con lo subalterno. Como esta opción lo ha puesto de manifiesto en la historia moderna latinoamericana, se trata de una línea fundamentalmente marxista. Es verdad que su origen precede a Marx y que su marxismo puede llegar a desdibujarse –como en el caso del EZLN–, pero también es cierto que la tradición marxista le ha dado sus orientaciones distintivas y ha consegui-

do predominar en ella hasta el punto de resultar indisociable de ella y resignificar de modo retroactivo sus orígenes pre-marxistas.¹⁹

El marxismo ha sido tradicionalmente hostil al expansionismo psicológico y ha representado un bastión contra la psicologización de la política. Mientras que la psicología tiende a confinar la explicación de los fenómenos políticos a la esfera individual e interior de quienes participan en ellos, el marxismo disipa la individualidad y la interioridad en un campo exterior histórico y socioeconómico en el que todo está intrínsecamente politizado (Pavón-Cuéllar, 2017). Entendemos entonces que la inspiración marxista de muchos movimientos radicales haya permitido repolitizar lo despolitizado por la psicologización generalizada y así preservar una línea de fuga revolucionaria para que en ella se desdoblén trayectorias personales como la de Marcos.

Tenemos derecho a preguntarnos, desde luego, si trayectorias como la del Subcomandante, o como la de Trotsky o el Che Guevara, seguirán siendo posibles en caso de que prosiga la psicologización y resultante despolitización que cierra el horizonte de cualquier línea de fuga revolucionaria. ¿Estamos tan seguros de que el espacio político resistirá por mucho tiempo en bastiones radicales como el marxista? Para empezar, ¿tenemos la certeza de que está resistiendo? Hay quienes tienen la certeza contraria. Es el caso de Jan De Vos (2008), quien observa un proceso de “pan-psicologización”, en el que todo lo político estaría ya psicologizado y despolitizado, y distingue del siguiente modo entre “psicologizar” [*psychologising*] y “psicologización” [*psychologisation*]:

Anteriormente psicologizar era una forma de despolitizar los antagonismos sociales; actualmente la psicologización está relacionada con la despolitización *de facto*. Psicologizar consistía en invisibilizar los aspectos socioeconómicos y políticos; la psicologización busca volverse ella misma invisible (pp. 10-11).

La psicologización, tal como es entendida por De Vos, está ligada con una despolitización *de facto*, la cual, habiéndose consumado, ya no es necesaria, pues ya no queda nada político, es decir, ya no queda nada que despolitizar (De Vos, 2010). Como todo se habría despolitizado, ya no podría afirmarse, para De Vos, que la psicologización es un proceso que despolitiza. Más bien habría que decir que se trata de un proceso que continuamente se restablece a sí mismo a través de un continuo

¹⁹ De ahí que sigamos a Parker (1996) al tomar al marxismo como “una tradición acumulativa de conocimiento práctico revolucionario que se prolonga en el tiempo desde antes de Marx hasta nuestros tiempos” (p. 184).

discurso de psicologización con el que se reproduce un “orden de las cosas”, un estado total y completo, y un control absoluto sobre todos los aspectos de la vida²⁰.

Jan De Vos podría ser cuestionado por hacer abstracción de reductos como el zapatista en los que se preserva la política y en los que se resiste contra la despolitización y la psicologización generalizada. Tomando en serio estos reductos, conviene representarse la psicologización como un proceso y no como un estado²¹. Tal representación presupone que el proceso puede cesar en cualquier momento y que siempre hay algo que aún debe psicologizarse, es decir, algo que todavía escapa al proceso. En otras palabras, aún hay margen de resistencia. Y la resistencia, por cierto, es ya necesariamente política, incluso cuando está mezclada con un vocabulario pseudo-psicológico.

Desde luego que Jan De Vos tiene razón al denunciar el alcance de la psicología en la actualidad y al argumentar que prácticamente ya no existe vida real fuera de la psicologización. Todo esto corresponde a la realidad que está imponiéndose a medida que avanza el capitalismo neoliberal. Es algo fácilmente observable en las sociedades avanzadas y especialmente en sus núcleos más convencionales y sumisos ante el orden establecido. Sin embargo, fuera de estos núcleos, en espacios como aquel en el que se despliega el zapatismo, nos encontramos en una situación diferente: aunque a veces las prácticas y los discursos de la política radical empleen recursos provenientes del ámbito de la psicología, lo cierto es que no requieren de referencias psicológicas, pueden existir al exterior de la psicologización y a veces la rechazan y luchan contra ella. La política radical suele ser psicologizada, no tanto por quienes participan en ella, sino más bien, como hemos visto en el caso del EZLN, por seguidores o detractores que individualizan y personalizan los fenómenos colectivos, reducen los grupos a sus líderes, ofrecen perfiles de personalidad de esos líderes, les aplican teorías como las de las constelaciones familiares y emplean conceptos como la proyección, la frustración-agresión, la persecución paranoica, el oposicionismo

²⁰ De Vos nos ha objetado que su argumento se está llevando aquí demasiado lejos, que él no ve la psicologización como un estado omnipotente y que tiene la convicción de que necesitamos “políticas apropiadas” que vayan más allá de la psicología y de la psicologización. Considerando estas objeciones, presentamos nuestra interpretación como una lectura que podría emerger de su trabajo.

²¹ Esta representación tiene múltiples consecuencias, entre ellas las señaladas por Holloway en relación con el fetichismo. Ver la psicologización como proceso nos exige concebirla como un “hacer” que puede interrumpirse y no como un “hecho” en el que el presente se ve “fetichizado”, es decir, “fijado” e “hipostasiado” (Holloway, 2010, p. 84).

desafiante o hasta el déficit de atención para darle un sentido a la radicalidad.²² Esto demuestra claramente cómo la psicologización puede constituir una operación de control utilizada por el poder constituido contra las fuerzas que lo desafían.

La radicalidad política no deja de ser neutralizada por el poder mediante mecanismos como la psicologización y especialmente la psicopatologización. Es así como lo radical se transmuta en lo anormal, en lo mórbido, lo enfermo, lo que debe ser tratado y curado en lugar de ser escuchado, respondido y considerado en su radicalidad política. Si esta radicalidad política puede concebirse fácilmente como una forma de locura o de trastorno mental, es porque exige una ruptura fundamental con el sentido común, un rechazo del reconfortante pensamiento único y un distanciamiento con respecto a la cultura dominante, así como también a veces el peligroso camino de la clandestinidad y de la experimentación, en el cual, por cierto, no hay ninguna certeza, ni siquiera la de poder volver atrás. Como lo comentó Marcos al recordar la revuelta zapatista del primero de enero de 1994:

Fuimos muchos los que quemamos nuestras naves esa madrugada del primero de enero y asumimos este pesado andar con un pasamontañas amordazando nuestro rostro. Fuimos muchos los que dimos este paso sin retorno. (citado en Anaconda, 1994, p. 20).

Las palabras del Subcomandante le bastan al psico-experto mexicano Anaconda (1994) para entender que se trata de “pensamientos depresivos” (p. 20). Retomando aquí las categorías de Jan De Vos, hay que decir que esta psicologización de la política radical no muestra de ningún modo una despolitización *de facto*, un estado ya totalmente despolitizado, sino un proceso en el que se despolitizan las altamente politizadas palabras de Marcos al psicopatologizar el espíritu revolucionario y presentarlo como una disfunción psíquica. El fracaso de Anaconda, rayando en el ridículo, demuestra inequívocamente que las políticas radicales jamás podrán hallarse bajo el total control de la psicologización *de facto* a la que se refiere De Vos.

²² Encontramos un ejemplo extremo en las movilizaciones de 2008 en Atenas y en otras ciudades griegas, cuando un profesor de psicología aseveró que era altamente probable que aquellos que protestaban con actos de violencia padecieran un TDAH (Trastorno por Déficit de Atención con Hiperactividad) y que no hubieran sido diagnosticados a temprana edad, lo cual, según el profesor, desembocaría casi con certeza en conductas delictivas. Vemos aquí de manera muy nítida cómo la psicologización implica la despolitización del acontecimiento.

Lo que De Vos llama despolitización *de facto* parece consistir en las operaciones de regulación y de administración basadas en el discurso psicológico. Estas operaciones están ciertamente omnipresentes, pero su omnipresencia difícilmente puede significar una despolitización *de facto*. Suponer esto no sólo sería negar algo tan evidente como la existencia de reductos como el zapatista en los que la política radical resiste contra la psicologización y la despolitización generalizada, sino que también implicaría que la política deja de existir ahí en donde la psicología está operando, en donde está desplazando la política y despolitizando la realidad, como si el campo político y el psicológico fueran dos esferas diferentes y mutuamente excluyentes. Más que ver la relación entre política y psicología como una relación exterior, pensamos que la psicologización debería ser enfocada como un proceso *al interior* de lo político, entendiendo lo político, en términos lacanianos, como un lenguaje sin metalenguaje (Lacan, 1961).

USOS POLÍTICOS DE LA PSICOLOGÍA

Si no hay Otro del Otro de la política, entonces la psicologización es una de las estrategias políticas empleadas por el poder constituido para bloquear las intervenciones radicales que lo amenazan. Esto es bien comprendido por el propio De Vos (2012) cuando reconoce que la psicologización ya es política en sí misma, lo cual, refutando la representación de la “pan-psicologización” como una despolitización generalizada, quizás justifique la pregunta de si acaso deberíamos hablar de *usos políticos de la psicología* en lugar de la *psicologización de la política*. Si respondiéramos afirmativamente, no tendríamos que renunciar, desde luego, a la crítica del mecanismo de psicologización y resultante despolitización de la política, pues tal mecanismo sería uno de los posibles usos políticos de la psicología: no el único, sino sólo uno entre otros.

Es verdad que la psicología suele usarse políticamente para psicologizar y así despolitizar, pero también puede emplearse con otros fines, entre ellos el fin mismo de la repolitización. Este fin puede alcanzarse, por ejemplo, al cumplir con algunas de las tareas que Ignacio Martín-Baró asignó a la psicología latinoamericana: la concientización que “es concientización política o no es concientización” (Martín-Baró, 1974, p. 141), pero también la “recuperación de la memoria histórica”, la “desideologización de la vida cotidiana” (1986, pp. 300-302), “el rescate y la potenciación de las virtudes populares” y el “descubrimiento de potencialidades históricas nuevas” en la “conciencia popular” (1987, pp. 320-321). Sin embargo, para poder usar así la psicología, necesita-

mos de otra psicología, lo cual, por cierto, fue muy bien comprendido por Martín-Baró, quien por ello dedicó una gran parte de su trabajo al diseño de una propuesta psicológica liberadora en la que el factor político no fuera ya suprimido ni desestimado.

Continuando lo empezado por Martín-Baró, debemos trabajar en pos de una psicología que sea diferente de la que vimos operar en las últimas páginas a través de los discursos psicologizadores de Anaconda, Oppenheimer, La Grange y Rico e incluso Nick Henck, Elena Poniatowska y Naomi Klein. Si la psicologización detectada en estos discursos implica voluntaria o involuntariamente la despolitización de la resistencia y su regulación-administración por el poder constituido, se necesita entonces desarrollar una psicología que logre des-psicologizar lo que se ha psicologizado y alinearse con políticas radicales como la que encontramos en el EZLN. Ahora bien, si nuestro deseo es precisamente el de abrir una perspectiva psicológica sensible y acorde al espíritu del zapatismo, entonces lo que propongamos no deberá ser exactamente un modelo teórico-técnico alternativo de la disciplina profesional y académica. Será más bien, como ya lo anunciamos anteriormente y como lo confirmaremos en las siguientes páginas, un esbozo de psicología crítica zapatista que se fundamentará en lo elaborado por el propio EZLN en su exterioridad indígena y práctico-política: un esbozo que revestirá la forma de una propuesta metapsicológica entendida como extensión de la revuelta zapatista, como proceso revolucionario, como esfuerzo de reflexión y repolitización con el que se abre una línea de fuga que apunte a neutralizar la psicologización generalizada y a suprimir la psicología en su forma presente.

Es imposible saber hacia dónde nos llevará el trabajo al que acabamos de referirnos. Al apartarnos de la psicología en su estado actual, al acercarnos a los zapatistas y al adoptar su perspectiva exterior para elaborar nuestra propuesta crítica psicológica, tal vez terminemos vislumbrando una concepción de lo que podría ser la subjetividad una vez que se libere de la psicologización y de las demás formas de sujeción ejercidas por el sistema, por su dispositivo estatal y por las psicociencias. En cualquier caso, al fundar nuestra propuesta de trabajo crítico-reflexivo en la exterioridad práctico-política indígena del EZLN, procederemos de acuerdo a lo que el Subcomandante Marcos denominó *metateoría*. Desbordaremos la tradicional esfera teórica-técnica de la disciplina psicológica, desenvolveremos abiertamente nuestros argumentos en el campo de la política y nos inmunizaremos así contra el riesgo de psicologizar y despolitizar nuestra propuesta, la cual, de he-

cho, será también una propuesta de lucha contra la psicologización y la despolitización.

CAPÍTULO 2

EL ZAPATISMO Y SU CRÍTICA RADICAL DE NUESTRA PSICOLOGÍA

ENTRE LA CRÍTICA Y LA PSICOLOGÍA

Como ya lo planteamos en el capítulo precedente, justo antes de abordar la psicologización y la despolitización, la metateoría podría ser aquello más fundamental que el movimiento práctico-político del zapatismo esté en condiciones de ofrecer a la psicología entendida como un campo disciplinario de teorías y técnicas organizadas. Lo que se ofrece aquí a la psicología, como también lo hemos advertido, no es tan sólo una teoría nueva para enriquecer el caudal teórico de la disciplina, sino que se trata de metateoría, de *metapsicología*, de crítica práctica y reflexiva de la psicología. Esto debe tenerlo presente quien se inspire del EZLN en el ámbito psicológico, especialmente si aspira, como nosotros, a proponer un proyecto radical de psicología crítica zapatista. Para tener auténtica radicalidad, el proyecto deberá ser *metapsicológico*, metateórico y crítico-reflexivo, lo que exigirá, desde el punto de vista zapatista, reflexionar críticamente sobre la psicología, no sólo desde su interior académico y disciplinario, sino también desde la exterioridad práctico-política del compromiso militante y de la lucha colectiva.

El doble posicionamiento exterior-interior de la metapsicología zapatista corresponde precisamente a la posición que Ian Parker (1999) prescribe para la psicología crítica, la cual, atravesando y cuestionando los “bordes” o “límites” disciplinarios, debería desarrollarse al mismo tiempo “dentro” y “fuera” de la disciplina, “con” y “contra” ella (pp. 10-16). Es la misma situación ambigua de una metapsicología que rebasa y trasciende la disciplina psicológica, pero que simultáneamente se refie-

re a ella, la concierne y la presupone, y tiende a designar la propia relación crítica y reflexiva de la psicología consigo misma (Orozco-Guzmán y Pavón-Cuéllar, 2014; véase también Stam, Rogers y Gergen, 1987).

En el caso de lo que llamamos *la metapsicología zapatista*, su posicionamiento interior-exterior no sólo se expresa en su carácter meta-teórico, reflexivo-teórico y práctico-político, sino también en la circunstancia de estar en una periferia cultural, con un pie aquí, dentro de nuestra civilización occidental-septentrional globalizada, y otro pie allá, en la exterioridad indígena, resistiendo a nuestra globalización imperialista. Esta interioridad-exterioridad no es más que el correlato de la doble condición existencial de los zapatistas en quinientos años de colonialismo y capitalismo: al mismo tiempo trabajadores e indígenas, esto es, respectivamente, explotados y marginados por el régimen económico, oprimidos y olvidados por el orden político, discriminados y segregados por la estructura social, incluidos como inferiores y excluidos como diferentes por el universo cultural.

Al pasar por el alambique del EZLN, el doble padecimiento de los explotados-marginados ha sido transmutado en una doble potencialidad para lidiar con el sistema y sus dispositivos ideológicos y disciplinarios, incluidos los psicológicos, simultáneamente desde el adentro explotado y desde el afuera marginado. Es así como llegamos a la doble relación interior-exterior del zapatismo con la psicología inherente al complejo sistema en el que se articulan el régimen económico, el orden político, la estructura social y el universo cultural. Esta psicología se verá, por un lado, exteriormente cuestionada y rechazada en la crítica radical zapatista de la que nos ocuparemos en el presente capítulo, pero también, por otro lado, interiormente transformada y reelaborada en la nueva psicología radical propuesta por el zapatismo a la que dedicaremos el próximo capítulo.

LA RADICALIDAD EN LA CRÍTICA ZAPATISTA

Nuestro interés en la crítica zapatista radical de la psicología descansa en la convicción general de que los académicos en diferentes campos de las ciencias humanas, entre ellos el de la psicología y especialmente el de la psicología crítica, podemos aprender mucho de los movimientos sociales y políticos, pero siempre y cuando no los reduzcamos a un simple objeto de estudio y reflexión, sino que los aceptemos como sujetos colectivos tan estudiosos y reflexivos como nosotros. Esto supone incluirlos en el contexto de nuestras discusiones, tomar posición a favor de ellos o en contra de ellos, relacionarnos con ellos tal como nos

relacionamos con otras corrientes y escuelas de pensamiento, interesarnos en sus elaboraciones teóricas y no sólo en sus realizaciones prácticas, y tomarlos en serio como interlocutores y generadores de ideas que podemos adoptar, seguir, cuestionar o refutar. Es precisamente así como pretendemos tratar al EZLN cuando proponemos una psicología crítica zapatista.

Nuestra psicología crítica zapatista consiste en la explicitación y la sistematización de intervenciones críticas de índole psicológica detectadas en mensajes, comunicados y demás bloques discursivos emitidos por el subcomandante Marcos y por otros miembros del EZLN desde enero de 1994. Requerimos entonces de un análisis de este discurso para obtener aquello que nos atrevemos a concebir como una *psicología crítica zapatista*. Si hablamos aquí de *psicología*, es porque el discurso del EZLN incursiona en todo aquello englobado usualmente por la disciplina científica psicológica, incluyendo formas de conciencia, pensamientos, razonamientos, sentimientos, comportamientos, actitudes, relaciones interpersonales, prejuicios hacia el otro, representaciones del otro y del mundo, cogniciones, motivaciones, intenciones, percepciones, concepciones de la propia identidad, configuraciones de la personalidad, etc. Y si nos referimos además a una *psicología crítica zapatista*, es por la manera en que los mismos zapatistas discuten, cuestionan y fustigan, siempre en términos psicológicos, todo aquello que nos remite a una especie de *psicología dominante* inherente al sistema desafiado por el EZLN.²³

La psicología dominante criticada por los zapatistas es la que subyace a los mecanismos de psicologización y de resultante despolitización discutidos en el pasado capítulo. Es la que vimos ya desplegarse en discursos como los de Klein, Poniatowska, Henck, Anaconda, Oppenheimer, La Grange y Rico. Es la que explicó la solidaridad con los zapatistas

²³ Esta contraposición entre aquello que domina y aquello que lo critica puede comprenderse mejor a través de la oposición y complementariedad entre la mayoría y la minoría en Deleuze y Guattari (1980). La psicología dominante criticada por el EZLN es mayoritaria no por ser más numerosa o frecuente, sino por “suponer un estado de poder y de dominación”, un “sistema homogéneo y constante”, un “estándar” o “patrón abstracto”, un “metro-patrón” que no corresponde a nadie aunque sirva para evaluar a todos, lo que la distingue claramente de la psicología crítica zapatista que se nos presentará como una psicología minoritaria que se asocia con el “devenir de todo el mundo, su devenir potencial por cuanto se desvía del modelo”, su “devenir creado y creativo” (pp. 133-134). Lo minoritario se define así por crearse a sí mismo al desviarse de lo mayoritario. Como lo apreciaremos en su momento, esta desviación con respecto a la mayoría se torna explícita en la crítica zapatista de la psicología homogeneizadora-normalizadora

por la *proyección*, la *inseguridad* y la *dependencia emocional* de los solidarios. Es la misma que redujo el EZLN al perfil del Subcomandante, a su *heroísmo*, su *narcisismo*, su *ambición insaciable*, su *ego indomable*, su *personalidad perturbada* o la *ruptura con sus padres*.

La psicología con la que se ha psicologizado y despolitizado el zapatismo es como una sustancia viscosa que lo impregna todo en el mundo, que se respira y que tiende a coagularse en sus mistificaciones profesionales y académicas, las cuales, a su vez, contribuyen a reproducirla y difundirla después de filtrarla, refinarla, sistematizarla y legitimarla. Es así como el elemento psicológico dominante circula y se transforma sin parar en las innumerables fibras de la sociedad. Prácticamente no hay ámbito social en el que no encontremos formas de representación, interpretación y comprensión de los fenómenos en términos personales o interpersonales, conductuales, motivacionales, emocionales o intelectuales que resultan altamente funcionales en el sistema capitalista patriarcal, neoliberal y neocolonial.

El sistema desafiado por el EZLN es el mismo que rige la psicología dominante. Ahora bien, tal como se la representa el propio EZLN, esta psicología no es un producto ideológico simple y unitario, sino una ideología compleja, variada y ramificada, que puede tener múltiples manifestaciones irreductibles entre sí. De estas manifestaciones, aquí presentaremos una serie de psicologías ideológicas estrechamente ligadas unas con otras que impregnarían el entorno cultural, y que guiarían las decisiones y acciones de *los poderosos* y de los demás enemigos del EZLN.

Hay que subrayar que el zapatismo no se distrae con las mistificaciones académicas de la psicología, sino que prefiere ocuparse directamente de sus fundamentos en dispositivos culturales-ideológicos más amplios y profundos que tienen claras coloraciones o implicaciones psicológicas. Es en este nivel fundamental en el que se concentran los zapatistas, ofreciéndonos una crítica radical de aquello que se ve luego elaborado, tergiversado, solidificado, sistematizado y legitimado en la superestructura teórico-técnica de la psicología pretendidamente científica. En lugar de enredarse en la superestructura disciplinaria –como suele ocurrirnos a quienes trabajamos en el campo de la psicología crítica–, el EZLN sondea sus *raíces*, y es así como puede ofrecernos una crítica verdaderamente *radical*.

Para orientarnos en la extensa y compleja crítica radical del EZLN, podemos distinguir en ella diez *frentes* que se han abierto contra específicas perversiones de nuestra psicología: *conformista*, *despótica*, *desmemoriada*, *racista-discriminadora*, *machista-patriarcal*, *homogeneiza-*

dora-normalizadora, individualista-cuantitativa, monológica-especular, fatalista-dilemática y capitalista-mercantil.

CONTRA LA PSICOLOGÍA CONFORMISTA

Los zapatistas definen su propia inconformidad rebelde y subversiva en contraposición al “conformismo”, la “inmovilidad” (EZLN, 1996c, p. 316; 1999a, p. 284), el “nada hacer” (1996c, p. 316) y el “no aspirar” a algo (Marcos, 1994b, párr. 24), la “derrota, claudicación, abandono” (EZLN, 2008, párr. 4), la “resignación que inmoviliza, que conforma, que derrota, que rinde” (Marcos, 2011, párr. 24), que hace que ya “no se quiera la libertad” (Moisés y Galeano, 2018, párr. 23). Esta falta de acciones y aspiraciones, de gestos y anhelos, es la superficie actitudinal de la psicología conformista cuestionada por el EZLN. El conformismo aparece aquí superficialmente, de modo negativo, como la condición insensible e inactiva de quien opta por no luchar por nada ni de ningún modo.

Más allá de la superficie, aunque en la misma esfera de la actitud, el que se conforma es también un sujeto sensible y activo. Es quien se “aguanta”, quien “soporta humillaciones y desprecios” (EZLN, 1999b, párr. 28). Es quien “se calla” y “tolera injusticias” (párr. 22), quien “se rinde” o “se vende”, conformándose “a cambio de malvivir y de las migajas que el poder le otorgue” (1996g, p. 344). Es quien acepta “limosnas” y permanece “tranquilo” a pesar de no tener una “vida digna” (Moisés, 2018, párr. 20-28). Es quien “se deja” (EZLN, 2019, párr. 39), quien “se conforma con un cambio de capataz o de patrón”, quien sólo aspira a un capataz que “no sea tan cabrón, o sea que igual explote, pero trate bien” (Moisés y Galeano, 2018, párr. 23-26). Esta historia de situaciones y resoluciones, con su trama de sufrimientos y consentimientos, es lo que el EZLN desentraña en la falta de aspiraciones y acciones del conformista.

En el conformismo, tal como lo conciben los zapatistas, la ausencia de lucha implica la presencia de una especie de fuerza que nos retiene, que nos impide luchar, que nos hace aguantar y dejarnos, tolerar injusticias y soportar humillaciones y desprecios. Esta fuerza que nos retiene, que nos mantiene conformes, puede conducir lógicamente a una situación de mayores injusticias, humillaciones y desprecios, la cual, por lo tanto, habrá sido producida por el conformismo. El ánimo conformista, por así decir, contribuye a reproducir las mismas creencias y los mismos abusos en los que se origina y por los que se justifica. Es por esto que

podemos decir, de manera irremediabilmente circular, que acabar con el conformismo es la mejor manera de acabar con el conformismo que a sí mismo se retroalimenta.²⁴

Entendemos, pues, que los conformistas sean juzgados tan severamente por el EZLN. Desde el punto de vista zapatista, no son sujetos neutrales ni tampoco inofensivos, ya que pueden mantener o agravar aquello contra lo que no luchan, así como también terminan provocando, en cierto modo, aquello que dejaron ocurrir y que habrían podido impedir. En palabras de Marcos (1994b), “el conformismo es una fuerza que está para una cosa u otra”, para que “sigan las cosas igual”, para que se “incline la balanza por ese lado, pero también” para que se “incline la balanza hacia la guerra” cuando se decide “no hacer nada para evitarla” (párr. 56).

Detrás de la actitud evidente de no hacer nada y no aspirar a nada, el EZLN descubre la fuerza que sofoca nuestras aspiraciones, que paraliza nuestras acciones y que así acarrea las consecuencias de nuestra pasividad resignada. Los zapatistas denuncian también la trama en la que uno, impulsado por la misma fuerza del conformismo, acaba rindiéndose y vendiéndose al poder, soportando y tolerando su ejercicio injusto y humillante, dejándose y aguantándose. La trama despliega una forma de relación con el poder caracterizada por ciertas concesiones y sumisiones decididas voluntariamente por quien se ve animado y/o desanimado por la fuerza del conformismo. Pero esto no quiere decir, desde luego, que la explicación del fenómeno estribe simplemente en la voluntad libre del conformista. Más allá de la opción voluntaria por la conformidad, la experiencia compleja del conformista se explica por la fuerza del conformismo, la cual, a su vez, puede explicarse por sus factores determinantes: ya sea por beneficios más o menos concretos como “las migajas” ofrecidas por el poder (EZLN, 1996g, p. 344) o la “falsa comodidad de la rendición” (Marcos, 1998a, párr. 32), o bien por sentimientos desmoralizadores como la “desesperanza” y el “tobogán del desánimo” (1992, p. 61), o por ideas como que “así lo quiere dios” o “la

²⁴ De igual modo, para superar la sumisión, lo mejor que se puede hacer es precisamente... superarla. El mejor medio es el propio fin por la misma razón que las actitudes sumisas y conformistas reposan en sí mismas y en las condiciones que ellas mismas contribuyen a crear. Traven (1950) se percató muy bien de esto en el mismo contexto chiapaneco al encontrar en la rebelión de los colgados, en el “no rehuir la lucha”, el único remedio para la situación en la que los indígenas se mantenían sometidos, “ni siquiera osaban cubrirse la cara cuando les era golpeada con un fute”, lo que “no era ni por cobardía ni por la esperanza de obtener piedad”, sino simplemente porque suponían que “sólo podían ser siervos sumisos y obedientes” (p. 222). Para dejar de serlo, bastaba dejar de suponerlo y así dejar de serlo.

mala suerte” o “el destino” (Moisés, 2018, párr. 25), o por disposiciones u orientaciones estables hacia el “escepticismo” (Marcos, 1994c, párr. 65), el “pragmatismo” o el “servilismo” (1998d, p. 190), el “cinismo” (1998b, p. 161; 2001a, párr. 32), el “egoísmo” (1998d, p. 191) y el “individualismo” (1995d, p. 440).

Los zapatistas consideran, pues, que el conformista puede ser tal circunstancialmente, por estar desanimado o por haber perdido la esperanza, o bien constitutivamente, por ser alguien fatalista o servil, cínico, escéptico, pragmático, egoísta e individualista, que sólo piensa en su comodidad o en su propio beneficio. En lo que se refiere al conformismo circunstancial, que se asocia con el desencanto posmoderno y con la sensación de fin de la historia, tenemos para el EZLN un simple efecto de la decepción, la claudicación y la resignación que hacen que nos encerremos en el presente y que optemos por olvidar el futuro al recordar los desengaños del pasado.²⁵ En cuando al conformismo constitutivo, lo más intrigante es el vínculo tan estrecho, la perfecta correlación e incluso la identidad esencial, que el EZLN establece una y otra vez entre el conformismo y el egoísmo o el individualismo. ¿Por qué un egoísta debería ser conformista? ¿Por qué Marcos (2001a) asimila el “conformismo” a “ese ‘no me importan los demás’ sino sólo yo”? (párr. 59) ¿Por qué habría necesariamente cierto individualismo en quien se conforma?

Si nos atenemos al sentido común y no a la crítica zapatista, nada parece tan contrario al conformismo como la actitud egoísta de quien sólo piensa en su propia comodidad y en su beneficio individual, no conformándose con aquello que le causa cualquier perjuicio o incomodidad. ¿Acaso la inconformidad con lo que puede afectarme como individuo no debe ser un rasgo esencial del individualismo? ¿Entonces por qué los zapatistas identifican el individualismo con el conformismo? Responder esta pregunta nos conduce al meollo de la psicología conformista criticada por los zapatistas.

Para el EZLN, el individualismo es intrínsecamente conformista porque presupone el conformismo fundamental del individuo sólo inconforme con aquello causante de incomodidad o perjuicio para su pequeña persona, pero conforme con todo lo demás, incluyendo todo lo padecido por los otros: la miseria, la violencia, la desigualdad, la explotación

²⁵ Como lo explica Holloway (2002) bajo inspiración del EZLN: “la desilusión nos protege del dolor del pasado y borra las posibilidades del futuro” al encerrarnos “en la seguridad de un presente absoluto, en la eternidad del poder” que se nos presenta como un mundo fragmentado “en unidades seguras con paredes, en temas que se pueden resumir en proyectos de investigación” (pp. 159-160).

y la opresión. Todo esto es aceptado por el individualista, el cual, aceptando lo inaceptable, no sólo muestra su conformismo, sino también el cinismo en el que insisten los zapatistas al describir la psicología conformista.

El individualista muestra cínicamente su conformismo al aceptar lo inaceptable que ocurre en el mundo y al resignarse a su estrecha individualidad egoísta y a la mezquina satisfacción de sus intereses y ambiciones individuales. Ahora bien, para satisfacer tales intereses y ambiciones, bastan las “migajas” ofrecidas por “el poder” (EZLN, 1996g, p. 344). El individualista se conforma con estas migajas y es también por esto que podemos considerarlo un conformista. Por más migajas que reciba y por más insaciable que sea con las migajas, no dejan de ser migajas y no dejan de caer de la mesa del poder. El individualista no puede aceptarlas sin someterse al poder y sin delatar su conformismo ante el mundo moldeado y dominado por ese poder. Al no luchar por cambiar este mundo, el individualista es un conformista que se conforma con migajas, con sobras, con demasiado poco. Es casi nada, en efecto, lo que se necesita para que la individualidad pueda saciarse o mantenerse insaciable.

Conformándose consigo mismo y con lo que puede caber en su individualidad, el individualista se conforma con demasiado poco y es entonces un conformista. Sólo podrá escapar de su conformismo al salir de su individualismo, al ir más allá del estrecho horizonte de su individualidad, al preocuparse por el mundo, al tener aspiraciones colectivas y luchar por ellas, por los otros y con los otros, en la sociedad y como sociedad. Lo último exige, según la Comandanta Ramona y la Mayor Ana María (1994), una “conciencia de lucha” que es también “conciencia política” de quienes luchan para todos y no sólo para ellos ni “para unos cuantos” (párr. 11-15). Esta conciencia es la que permite, como diría Marcos (2001a), “otra forma de lucha que no sea el cinismo que está imponiendo el neoliberalismo; ese conformismo; ese ‘no me importan los demás’ sino sólo yo” (párr. 59). Como ya lo explicaba el propio Marcos (1992) en un principio, se trata de “escuchar otra voz, no la que viene de arriba”, no la de “desesperanza y conformismo”, sino “la que trae el viento de abajo y que nace del corazón indígena de las montañas, la que habla de justicia y libertad, la que habla de socialismo, la que habla de esperanza” (p. 62).

El esperanzador socialismo que *trae el viento de abajo* se contrapone al conformismo individualista que *viene de arriba*. De igual manera, como veremos a continuación, los zapatistas establecerán una contraposición entre el despotismo de *los menos*, de *los de arriba*, y el diálogo con *los más*, con *los de abajo*. Y así como el diálogo resulta indisociable

del socialismo, así también la psicología conformista es inseparable de la despótica.

CONTRA LA PSICOLOGÍA DESPÓTICA

El EZLN denuncia una psicología despótica en la que son “los menos” los que “mandan mandando”, unilateralmente o sin reciprocidad, “sin obedecer” y “sin escuchar a los más” (EZLN, 1994b, p. 176). Cuando los más intentan ser escuchados, los menos los acallan despóticamente, respondiendo con “la represión y la intolerancia” (EZLN, 1994j, pp. 99-100). El despotismo favorece así “la represión en beneficio de los poderosos, y no el diálogo en provecho de los desposeídos” (p. 99).

Alcanzamos a distinguir tres grados en el despotismo denunciado por el EZLN. Se empieza por ordenar sin dialogar, mandar sin obedecer, hablar sin escuchar y decidir sin consultar. Pero se puede también acallar y constreñir, censurar y reprimir, impedir hablar y decidir. En su grado más extremo, el despotismo hace además robar la palabra de los otros y decidir en lugar de ellos, usurpando su voluntad y su expresividad. Esta usurpación elimina el último rastro de libertad y soberanía de los oprimidos. Ya no hay lugar para su lucha y ni siquiera para una resistencia pasiva. Únicamente les queda “la vergüenza de un tirano dictando su rumbo y palabra” (EZLN, 1994f p. 102).

En la crítica zapatista, la vergüenza, entendida como sentimiento de indignidad y humillación, es el correlato de un despotismo que “pisotea la dignidad” (EZLN, 2001a, párr. 6) y que hace “humillar al otro” e “imponerle condiciones indignas” (1995e, p. 5). El déspota no sabe hablar con “seres humanos”, con “personas dignas” (Marcos, 1995c, p. 215), así como tampoco puede ofrecer “respeto y dignidad” (1998d, p. 192). El aspecto indigno, irrespetuoso, inhumano e humillante del despotismo forma parte de la esencia misma de la psicología despótica, y aunque pase desapercibido para los déspotas, es bien conocido por sus víctimas, entre ellas los indígenas zapatistas. El EZLN descubre este aspecto esencial de la psicología despótica porque analiza el despotismo de modo vivencial, relacionalmente y desde abajo, desde el punto de vista de quienes lo sufren, padeciéndolo como una falta de respeto, una forma de humillación, un ultraje a su dignidad, un atentado contra su humanidad.

Tal como es concebido por los zapatistas, el despotismo puede o conocerse al padecerse o realizarse al ejercerse, pero no las dos cosas a la vez, quizá precisamente porque implica la unilateralidad y excluye el diálogo, la interacción y la intersubjetividad, y por ende también impi-

de la autoconciencia del sujeto que lo ejerce “desde arriba” sin conocerlo “desde abajo” (EZLN, 2005, párr. 26). Es como si el déspota estuviera tan arriba que no supiera lo que hace padecer a quienes permanecen abajo. No parece haber entonces ninguna posible reflexividad en la psicología despótica. Por un lado, el déspota es orgullo, vanidad, soberbia, pretensión, pedantería, certidumbre de ser alguien superior a los demás.²⁶ Desde los tiempos coloniales hasta hoy, “es su creencia su superioridad” (Marcos, 1995f, p. 464). Por otro lado, el déspota es puro poder ciego, puro impulso inconsciente, pura fuerza torpe y obtusa. Tan sólo “decide con la fuerza y por la fuerza” (1998a, párr. 12), y aun cuando lucha contra el otro, únicamente “lucha con la fuerza” (1996e, p. 385), con “la fuerza de las armas” (1995e, p. 286), pues toda su “fuerza” está “en el fuego” con el que “suple a la razón” (1998d, p. 185). El déspota, en efecto, “suple la falta de razón con exceso de fuerza” (2003b, párr. 10).

Desde luego que la excesiva fuerza despótica es capaz de imponer ciertas razones y hacerse pasar por cierta forma de racionalidad e incluso por la única racionalidad válida o legítima. Sin embargo, aunque el despotismo tenga la fuerza de tener la razón, toda su razón está en su fuerza. Es la razón de la fuerza, y en ella no hay más que “la arbitrariedad asesina de la fuerza, pero vestida de ‘razón de Estado’, de ‘razón económica’, de ‘razón divina’, de ‘razón neoliberal’” (Marcos, 2004, párr. 32). En todos los casos, detrás de las diversas racionalizaciones de los poderes fácticos, hay despotismo porque triunfan el “mercado” (1998b, pp. 158-161) y el “garrote” (1998d, p. 188), porque se impone la “arbitrariedad” y la “fuerza de las armas” (1995b, p. 60), porque “la ley que funciona es la del más fuerte y no la de la razón” (1995b, p. 60).

La psicología despótica está desprovista de razón porque sólo conoce “el argumento único de la fuerza en el monólogo que el poder realiza frente al espejo” (EZLN, 1996b, p. 385). El monólogo despótico no puede ser más que intrínsecamente irracional cuando es juzgado según la

²⁶ Tal certidumbre, indisociable de la psicología despótica, suele tener una connotación marcadamente negativa entre los zapatistas, quizás en parte por un criterio valorativo proveniente de la misma civilización maya de la que son herederos. No está de más recordar aquí los juicios y castigos tan severos que merecen los orgullosos y los soberbios en el *Popol Vuh*. El personaje Vucub-Caquix, caracterizado especialmente como “ser orgulloso de sí mismo”, fue “despojado de las cosas de las que se enorgullecía” únicamente porque “pareció mal que se enorgulleciera” (Anónimo, 1554, pp. 32-39). Otros fueron convertidos en monos porque “se ensoberbecieron” (p. 69). Otros que “se quisieron engrandecer” debieron terminar muriendo (p. 75). La moraleja es clara y explícita: “los hombres no deben envanecerse por el poder ni por la riqueza” (p. 34), “no está bien” cuando alguien “exalta su gloria, su grandeza y su poder” (p. 45).

concepción dialógica zapatista de la racionalidad. Esta concepción descarta que la razón propiamente dicha pueda operar de modo aislado, en la esfera psicológica individual, a través de un proceso monológico especular en el que se habla sin escuchar, se exige sin conceder y se manda sin obedecer. Al “mandar sin obedecer”, el déspota “manda sin razón”, y su falta de razón es “la sinrazón de los que mandan mandando” (EZLN, 1994b, p. 176). La unilateralidad arbitraria y autoritaria del mandar mandando es la condición de imposibilidad de una razón que sólo se forja, desde el punto de vista zapatista, en la reciprocidad del mandar obedeciendo, en el diálogo y la negociación, en la relación y en la comunicación, en la interacción y la intersubjetividad.

En contraste con la psicología dialógica y radicalmente social del EZLN, la psicología despótica del poder se refiere a una configuración monológica, asocial y antisocial en la que se emplea la “fuerza” para “callar” al otro (EZLN, 1994c, p. 43), se le “mata” y se le “pega” (1994f, p. 101), se “usa la palabra para imponer un imperio de silencio” (1995a, p. p. 38), sólo se acepta la comunicación “bajo amenazas” (Marcos, 1995c, p. 217), se remplaza “el diálogo por la intimidación gansteril” (1998d, p. 187) y se opta por “vencer” en lugar de “convencer” (1995a, p. 286). Esta psicología despótica se multiplica e individualiza en todos y cada uno de los “poderosos”, quienes “deciden con la fuerza y por la fuerza el rumbo que más convenga a sus propios intereses”, quienes “no escuchan más que la voz que les devuelve el falso espejo que el Poder construye para quienes lo sirven e idolatran”, quienes “persiguen, encarcelan, violan, asesinan y mienten a quienes no les rinden obediencia ciega, sumisión, cabezas gachas” (Marcos, 1998a, párr. 12).

El sometimiento y el acatamiento son complementos necesarios de un despotismo incompatible con la humanidad, la dignidad y la libertad. Cuando el déspota se relaciona con alguien, empieza por deshumanizarlo y obligarlo a “hablar con sumisión y de rodillas”, ya que no sabe tratar con “seres humanos” y mucho menos con “personas dignas”, sino sólo con abstracciones inhumanas o con interlocutores debilitados y sometidos, manipulados y explotados, indignos o deshumanizados, cosificados o abstraídos, por ejemplo bajo la forma de “cifras, planes macroeconómicos, medios mentirosos y opositores sumisos” (Marcos, 1995c, p. 215). De ahí el necesario proceso de abstracción y cosificación, degradación y deshumanización, manipulación y explotación, debilitamiento y sometimiento, en el que se despliega y consume la psicología despótica, y que no sólo es un efecto del despotismo sobre quienes lo sufren, sino también su causa y su fundamento para quienes lo ejercen.

En la perspectiva relacional del EZLN, el despotismo se basa y se origina en lo mismo que él mismo provoca, se retroalimenta con sus consecuencias, se ejerce con la fuerza que adquiere de quien lo padece. El déspota se fortalece al debilitar al otro. En palabras del propio Marcos (2003a), “el poderoso lo es porque nos hace débiles”, porque “se alimenta de nuestro trabajo, de nuestra sangre”, de tal modo que “él engorda y nosotros languidecemos” (párr. 34). El déspota se empodera y nosotros nos debilitamos. Casi podemos decir que nuestra debilidad es su poder, no sólo porque este poder nos haya sido arrebatado, sino porque requiere de nuestra debilidad para ejercerse sobre nosotros. Al debilitarnos, el déspota dispone de nuestro poder, pero también dispone de nosotros, los débiles, sobre los que podrá ejercer con facilidad ese mismo poder.

Nuestro poder escamoteado por el déspota es tanto nuestro como suyo, tanto de quienes lo perdemos y padecemos como de quien lo detenta y lo ejerce, tanto de quienes permitimos que nos lo quite como de quien logra quitárnoslo. Esta relación de poder configura el espacio lógico relacional, claramente irreductible a la esfera individual, en el que se despliega la psicología despótica denunciada por los zapatistas. El despotismo abarca lo mismo a los gobernantes que a los gobernados, lo mismo al Estado que a la sociedad, en una visión de la vida política y social en la que el EZLN, rechazando el poder y el gobierno en todas sus formas, coincide profundamente con los anarquistas y marxistas anti-autoritarios, los cuales, no por casualidad, constituyen una porción considerable de los simpatizantes de los zapatistas.

Al igual que el anarquismo y que ciertas corrientes no leninistas del marxismo, el zapatismo no deposita ninguna confianza ni esperanza en el Estado, lo considera irremediabilmente despótico y descubre su mismo despotismo en la sociedad sobre la que lo ejerce.²⁷ El gobierno está siempre aquí encabezado por déspotas, pero su despotismo concierne también a los que se dejan gobernar. Ellos también son cómpli-

²⁷ En todo esto, por cierto, los zapatistas no sólo coinciden con los anarquistas y con algunos marxistas, sino con el viejo zapatismo de la Revolución Mexicana y con el propio Emiliano Zapata, quienes rechazaron siempre los “instintos de tirano” de quienes gobernaban (Zapata et al, 1911, p. 129) y “la infame pretensión de reducirlo todo a un simple cambio en el personal de los gobernantes, del que ninguna ventaja sólida, ninguna mejoría positiva, ningún aumento de bienestar ha resultado ni resultará nunca para la inmensa multitud de los que sufren” (Zapata et al, 1914, p. 373). Los de abajo tan sólo pueden contar con ellos mismos y no con el Estado. La falta de confianza en el poder y en el gobierno es correlativa de la confianza en un pueblo que logra liberarse del poder y del gobierno. Esta correlación da un sentido positivo a las críticas de las psicologías despótica y conformista.

ces del despotismo gubernamental y además lo reproducen en sus relaciones recíprocas de poder.

No puede haber un déspota sin alguien más con el que se relacione despóticamente. En otras palabras, no hay despotismo sin conformismo, así como tampoco hay psicología despótica sin psicología conformista. Una y otra están íntimamente ligadas en una lógica relacional en la que parece no haber ni causa ni efecto, ni entrada ni salida, ni principio ni fin.

Habrá sumisión mientras haya tiranía y habrá tiranía mientras haya sumisión. Habrá una sociedad sumisa mientras haya un Estado irremediablemente despótico, el cual, por su parte, existirá mientras exista la sociedad sumisa. Es como si siempre hubiera sido así. No hay manera de escapar. Como cualquier otro círculo vicioso, éste se nos muestra cerrado y eterno. Se reproduce incesantemente a sí mismo, impidiendo cualquier transformación, cualquier novedad, cualquier final. Sólo podría terminar si hubiera empezado, y aparentemente no empezó jamás. ¿Pero no será, en realidad, que olvidamos el principio, la primera causa, la puerta de entrada? Olvidando, ya no habría manera de escapar. De ahí la importancia de la desmemoria y la psicología desmemoriada.

CONTRA LA PSICOLOGÍA DESMEMORIADA

Los zapatistas se presentan a sí mismos como “transgresores del olvido” (EZLN, 1994i, p. 138). Su lucha es también una “guerra contra el olvido” (2016, párr. 2). Esta guerra no deja de ser contra el poder y los poderosos. Los zapatistas critican repetidamente al poder por mantener, promover e imponer el “olvido” en México y en el mundo (1999b, párr. 19; Marcos, 1997a, p. 34; 1998c, p. 225; 2001b, p. 286).

El olvido se describe sucesivamente como “amnesia” (EZLN, 1996a, p. 84), como “ignorancia” y “eliminación” del pasado (Marcos 1998d, p. 182), como efecto de “borrar la memoria” (1998c p. 229) y “emborronamiento” de “rostros e historias” (2001b, p. 286). En sus diversas descripciones zapatistas, el olvido tiende a ser entendido como algo más que una simple falta de retención en la memoria de un individuo. Sus efectos desbordan la esfera psíquica individual.

Más allá del sentido estricto de la desmemoria como ignorancia o desconocimiento del pasado, está la eliminación objetiva del pasado y el emborronamiento de rostros e historias en la sociedad. Es como si lo olvidado, al desprenderse de una memoria esencialmente colectiva, ya no pudiera sostenerse en la trama histórica de la realidad social. El caso

es que se pierde realmente lo que se olvida. La psicología desmemoriada suprime la existencia de lo recordado y no sólo su presencia en la memoria.

El olvido hace desvanecerse lo que ya no se puede recordar. Se trata de una verdadera desaparición que los zapatistas no sólo deploran, sino que también denuncian, ya que no es necesaria e inevitable ni tampoco sobreviene de modo natural y espontáneo. Conviene insistir en que el olvido es deliberadamente inducido por el poder y por sus diversas caras: por “quienes arriba son poder” (Marcos, 2001b, p. 286), por “el poderoso” (EZLN, 1996a p. 81) y el “nuevo político” (Marcos 1998b, p.161), por “el gobierno” (1997b, p. 37) y “las múltiples fuerzas del Mercado” (1998d, p. 182). El poder ejercido por todos estos agentes económicos y políticos es también un poder supresor de la memoria y productor de la desmemoria. Para el Mercado y los gobiernos, provocar el olvido es una de tantas formas de ejercer el poder en una supuesta “democracia” entendida como “amnesia administrada a conveniencia” en la que sólo se elige “qué ver” y “qué olvidar” (2011, párr. 75).

Los zapatistas acusan a los poderosos por ejercer también el poder psicológico de hacernos olvidar. Este poder, al triunfar sobre nosotros, permite avasallarnos al debilitarnos y nos debilita por despojarnos de nuestra propia fuerza, la de nuestros orígenes y nuestra historia, la de aquello que fuimos y que forma la médula de lo que somos.²⁸ Es el caso, entre los indígenas zapatistas, de “la sangre de sus antepasados” corriendo por sus venas, de su “ejemplo de rebeldía” y de su herencia de “más de 500 años de lucha y resistencia” (EZLN, 2016, párr. 131). Es lo que siguen siendo los zapatistas que luchan y resisten. Es lo que significan sus “anteriores”, los “mayas” (2019, párr. 36). Olvidarlos no sería ni más ni menos que olvidarse. Nos olvidamos así al olvidar. La desmemoria es también un medio para neutralizarnos y es por esto que el poder se vale de ella.

El poder, haciéndonos olvidar, nos hace también imaginar que no hubo un pasado que fuera diferente del presente, lo cual, a su vez, puede hacernos prever que tampoco habrá un futuro que sea diferente del

²⁸ Nos acercamos aquí a la profunda concepción indígena de la memoria como ser y fuerza de quien la conserva. No es difícil descubrir esta concepción en textos como los *Anales de los Xahil* (Anónimo, 1620) que reconocen la transmisión de la “fuerza de los antepasados” a sus descendientes (p. 75), que asocian la “bravura” con el hecho de “no olvidar las palabras de los padres, de los antepasados” (p. 78), que presentan la imagen de guerreros que “aterrorizan” al recordar los “pensamientos” y “palabras” de sus “primeros padres” (p. 61) y que muestran cómo “olvidar” o “no escuchar” lo dicho por los ancestros hace que “disminuyan la fuerza, la dominación” de las nuevas generaciones (pp. 59-60).

presente. Y si es así, ¿para qué luchar por el futuro? ¿Para qué intentar cambiar lo que imaginamos que no puede ser de otro modo? ¿Por qué no resignarnos al aparentemente invencible capitalismo liberal-neoliberal que siempre fue, es y será, por toda la eternidad? El olvido hace que nos resignemos a una situación en la que “no hay ‘antes’ ni ‘después’ del hoy”, y en la que “el mundo del dinero” aparece como “eterno”, como el “único mundo necesario” y no sólo como “el mejor de los mundos posibles”, de tal modo que la historia desaparece al carecer de “un horizonte que vaya más allá del ‘ahora y aquí’ neoliberal” (Marcos, 1998d, p. 182).

Sin el horizonte de la historia, no puede haber esperanza para quienes luchan por una transformación histórica del mundo. Esta esperanza en el futuro, impulsión y justificación de cualquier lucha en el presente, se funda en la remembranza del pasado y es precisamente aquello que los poderosos intentarían destruir a través de una psicología desmemoriada. La desmemoria, tal como la conciben los zapatistas, no destruye sólo aquello que ha sido, el recuerdo y la realidad misma del pasado, sino también aquello que puede llegar a ser, la esperanza en el futuro y la posibilidad misma de un futuro diferente del presente. Es por esto que la desmemoria, para el EZLN, comporta necesariamente la “desesperanza” (Marcos, 2001b, p. 286).

Es como si el EZLN considerara que no podemos continuar hacia adelante si nos damos la espalda y nos dejamos atrás.²⁹ La psicología desmemoriada es también desesperanzadora porque no es posible perder el ayer sin perder también el mañana. Ahora bien, al cerrar los dos horizontes del pasado y del futuro, no sólo nos quedamos encerrados entre los cuatro muros de nuestro eterno presente, sino que vemos derrumbarse estos muros, no quedando sino “ese montón de escombros que nos ofrecen como tarjeta de identidad” (Marcos, 2001b, p. 286).

Nuestro presente y todo lo que hay en él, incluyendo nuestra propia identidad, sólo se integra cuando no se desprende ni del pasado ni del futuro. Para el EZLN, la desesperanza y la desmemoria son también una desintegración, fragmentación y pulverización de lo que somos, quizá porque aquí, en la perspectiva zapatista, somos también lo que fuimos y lo que seremos, lo que recordamos haber sido y lo que deseamos llegar a ser, lo que dejamos de ser y lo que luchamos por ser. Nuestros recuerdos y nuestros proyectos, nuestras evocaciones y nuestros sueños, nuestra memoria y nuestra esperanza, forman parte de nuestra identi-

²⁹ Adolfo Gilly (1997) ha expresado esto de manera hermosa y clarividente cuando nos dice que para el EZLN “un *todavía-no-perdido* hacia el pasado abre la puerta a un *todavía-no-advenido* hacia el porvenir” (p. 111).

dad.³⁰ Esta identidad se pierde, se aliena o enajena, cuando se nos roba nuestra historia o nuestro porvenir. De ahí que la psicología desmemoriada y desesperanzadora sea también una psicología enajenante.

Hay enajenación en la desmemoria porque no se nos puede arrebatarse nuestro pasado sin despojarnos de nuestro futuro y sin enajenar así nuestra más íntima propiedad en el presente, nuestra propia identidad, al mutilarla en su totalidad temporal. Sin embargo, además de la mutilación de nuestra identidad, hay también una sustitución de lo mutilado, una intrusión quirúrgica en la identidad, un trasplante de algo ajeno en el hueco dejado por lo propio mutilado. Esta otra enajenación invasiva, complementaria de la sustractiva, parece también ser indisociable de la desmemoria.

La historia que recordamos nos aporta razones, estrategias, experiencias, apegos, puntos de referencia, contenidos identitarios y otros baluartes existenciales para hacer frente a lo ajeno que desde siempre irremediabilmente nos invade y que ya forma parte de la trama histórica de nuestro ser. Es así como la memoria de lo que fuimos y seguimos siendo sirve para lidiar y luchar con lo invasivo, para mantenerlo a raya, para dificultar o al menos limitar la invasión, para no ceder por completo a eso que no deja de ser ajeno aun cuando nos constituya. Si estamos ya enajenados, recordarnos permite resistir contra nuestra enajenación.³¹

³⁰ Este concepto de “identidad” ha cobrado tal densidad ideológica y tal sobrecarga de sentido en psicología que se justifican sobradamente dos aclaraciones. En primer lugar, al referirse a la identidad, el EZLN la entiende colectivamente, como intenta expresarlo a través del “pasamontañas, cubrir el rostro”, que “significa no reafirmar la identidad propia sino la identidad colectiva”, la del movimiento zapatista y la de los pueblos originarios, pero también “una identidad colectiva en la que quepan todos, quepan todos los que están proponiendo otro mundo” (Marcos, 2006, párr. 5 y 11). En segundo lugar, como se pondrá en evidencia en el apartado sobre las máscaras zapatistas del quinto capítulo, el mismo pasamontañas denota una condición identitaria negativa, indefinida y abierta, en suspenso y en devenir, e implica una cierta liberación con respecto a la identidad entendida como algo positivo, estable, rígido, cerrado y vinculado esencialmente con cierta individualidad o colectividad.

³¹ Esto se pone de manifiesto en la relación de los tzeltales con aquellos espíritus llamados *lab* del tipo *ak'chamel*, “dadores de enfermedad”, en los cuales, como lo explica Pedro Pitarch Ramón (1996), se “encarnan” diversas “técnicas de fuerza – institucionales, políticas, culturales, tecnológicas– aplicadas por los europeos en su intento de transformar la vida indígena y de sujetarla a las nuevas condiciones del orden político moderno” (pp. 135, 164). Aunque estos entes ajenos y enajenantes ya formen parte de lo que son anímicamente los tzeltales, aunque ya hayan invadido su propio ser anímico, hay que recordarlos para protegerse de ellos, puesto que acechan a cada momento, precisamente porque ya constituyen interiormente a los

Por el contrario, olvidar lo que fuimos es una forma de claudicar, de vaciarnos de nosotros mismos para dejarnos llenar invasivamente, sin posibilidad alguna de resistencia, por el poder con sus enajenantes artificios ontológicos supletorios. Es por esto que Marcos (2001b) no duda en advertir: “quien nos pide que olvidemos, nos pide que sigamos incompletos, usando las prótesis que el poder oferta” (p. 287). Aunque ciertamente inevitables en cierta medida, las prótesis resultan indeseables por ser ajenas y enajenantes, por servir al poder y por someter a quien las porta, pero también por sustituirse a la memoria y la esperanza, por mantener así el olvido y el desaliento, por impedirnos reconfigurar nuestra historia y por cerrar el horizonte histórico de posibilidades al completar ilusoriamente lo que deberíamos tratar de completar en la realidad a través de nuestras luchas.

Ahora bien, si ya hemos empezado a usar las prótesis del poder, es porque se nos ha practicado “una complicada operación quirúrgica” en la que se nos ha “extirpado la memoria histórica”, remplazando la “historia real” por una “Historia Oficial” confeccionada en los “laboratorios mentales de los postgrados en universidades extranjeras” (Marcos, 1998e, p. 199). ¿Pero cómo es que pudimos permitir que se nos implantara esta historia postiza? ¿Por qué aceptamos que nuestra memoria histórica fuera retirada y remplazada por otra? ¿Qué hizo que nos dejáramos hacer esta operación quirúrgica en nuestra propia historia e identidad? La respuesta de los zapatistas parece apuntar al carácter vergonzoso de lo que se nos había legado como patrimonio histórico e identitario. Lo que se nos “heredó” fue una “tarjeta de identidad” producto de la desmemoria y consistente en un “montón de pedazos rotos”, de “muertes y ausencias”, de “rostros e historias emborronadas”, de tal modo que “decir ‘soy’ y ‘somos’ fuera una vergüenza” (2001b, p. 286).

¿Cómo no abochornarnos ante el estado ruinoso en que nos dejaron? Este bochorno, por cierto, no es nuevo entre los descendientes de los

acechados. El mismo Pitarch Ramón, quien ve aquí una “historia anímica” consistente en una “interiorización de la historia” y correlativa de una “descolonización del cuerpo”, capta el meollo del asunto cuando afirma: “lo que debe temerse no es tanto a los otros, como lo que de los otros pueda haber en nosotros” (pp. 164-168). Esto último puede recordarse al serlo, actuarlo y padecerlo, en una memoria elemental de rastros, gestos y efectos enajenados, que es la desmemoria de la psicología desmemoriada. Sin embargo, como nos lo demuestran las más diversas prácticas de resistencia indígena, *lo que de los otros hay en nosotros* puede también enfrentarse conscientemente a través de ideas con las que se guían curas, purgas, rituales, organizaciones comunitarias y hasta movimientos guerrilleros como el EZLN.

antiguos mayas. Desde los tiempos coloniales hasta ahora, los indígenas de Yucatán, de Chiapas y de las demás regiones del sureste mexicano parecen avergonzarse por lo que se les ha hecho, por lo que se les ha quitado, por lo que han sido forzados a olvidar, por lo que hace que se juzguen indignos de sus antepasados.³²

La vergüenza es también y aún más, por supuesto, para los demás herederos de la desmemoria. Aunque no todos tengamos una conciencia tan penetrante de lo que nos avergüenza como la que descubrimos en muchos indígenas, todos compartimos de algún modo el sentimiento que es también producto de una psicología desmemoriada. Sin embargo, para intentar curarnos la vergüenza, hemos llevado aún más lejos la desmemoria y nos hemos sometido a una cirugía estética en la que se reemplaza nuestra historia verdadera, pero vergonzosamente fragmentaria, por una historia impecable, pero postiza y enajenante. Nuestro intento de solución, como sucede a menudo con las cirugías estéticas, ha terminado creando a un ente monstruoso en el que vemos complicarse aún más lo que intentábamos resolver.

Nuestro problema histórico e identitario, producto de la psicología desmemoriada, no puede solucionarse con una mayor desmemoria que sólo sirve para agravar el problema. Este agravamiento del problema, de hecho, no es más que un recrudescimiento de la desmemoria. Ya no sólo se olvida, sino que se debe olvidar. El olvido, al final, se justifica y se prescribe, se quiere y se necesita. La psicología desmemoriada termina produciendo una verdadera “fobia a la historia” (Marcos, 1998d, p. 182). Ya no es posible “mencionar el pasado” sin una “mezcla de condena, vergüenza y arrepentimiento” (1998b, p. 163). La única “actitud aceptable” frente al pasado es “despreciarlo, ignorarlo, eliminarlo” (1998d, p. 182). En la psicología desmemoriada llevada hasta sus últimas consecuencias, no se trata sólo de “borrar lo anterior”, sino que debe uno “condenarlo, avergonzarse de él, lamentarlo” (1998e, p. 201).

³² La vergüenza tiende a manifestarse a través de una humildad exacerbada y de una voluntaria humillación ante los ancestros. Por ejemplo, al final del *Chilam Balam de Chumayel*, el narrador pide que le “perdonen sus yerros sus señores padres y los altos entendidos maestros”, se presenta como “de sus hijos el peor” y confiesa que “no es mucha su inteligencia” (Anónimo, 1793, p. 101). De modo aún más evidente, en un hermoso texto tzotzil de la segunda mitad del siglo XX, el autor intenta excusarse: “dame tu perdón, tu licencia, Señor, pues no me sé explicar, no me sé expresar, Sagrado Padre; ya no sé cómo se expresaron tus hijos mis antepasados, cómo los curanderos anteriores, cómo los médicos antepasados”, que “seguramente te veneraban en la mejor forma posible” (Sodi, 1970, p. 86).

CONTRA LA PSICOLOGÍA RACISTA-DISCRIMINADORA

El EZLN denuncia una representación racista de los indígenas en la que éstos son esencialmente: no grandes, sino “pequeños” (Marcos, 2001c p. 212); no adultos, sino “eternos infantes” (1994h, p. 237); no ciudadanos, sino “ciudadanos en formación” (1994j p. 113). Como *ciudadanos en formación*, los indígenas carecen de “la posibilidad de entender el concepto de *Nación*”, ya que se les “impide ver” hacia el “futuro” que puede unirlos a “la Nación”, obligándolos a “mirar hacia su pasado” que los “separa” de ella (1994g, p. 57). Los indígenas están *siempre aún* en el pasado, *siempre aún* separados con respecto a los ciudadanos adultos, y es por esto que aparecen como *eternos infantes*, como *eternos ciudadanos en formación*.

Los indígenas se estarán siempre *formando*, jamás dejarán de ser *pequeños*, y es por eso que se les considera *eternos infantes*. Para una psicología racista que excluye aquí la dimensión temporal evolutiva, la infancia del indígena es eterna, pues no hay desarrollo del indígena. Por lo tanto, “en la cabeza del poderoso, mientras más indígenas desaparezcan, más se desarrolla el país” (Marcos, 2001d, p. 130).

El país debe desarrollarse sin los indígenas, o a pesar de ellos o contra ellos, pues el indígena, en esta perspectiva, siempre será subdesarrollado, siempre estará atrasado, siempre será un niño. Como niño, el indígena “es bueno si obedece y malo si es rebelde” (EZLN, 1995b p. 307). Es “incapaz de organizarse solo” y “sólo puede moverse si alguien lo lleva de la mano” (1995d, p. 323). En esta psicología racista, son los no-indígenas los que pueden manipular, mientras que los indígenas tan sólo pueden ser manipulados.

En general, son los no-indígenas los que pueden actuar, mientras que los indígenas tan sólo pueden padecer, no actuar o ser actuados. En esta misma óptica, son los indígenas quienes fueron “descubiertos”, como si los indígenas “estuvieran quietos” y los otros “fueran los que se movieran” (Marcos, 2001c, p. 212). Semejante percepción etnocéntrica no es más que una de las tantas que denigran al indígena y que se anudan en la representación racista de su persona y de su cultura.

En la representación racista de los pueblos originarios, sus “historias” son “mitos”, sus “doctrinas son leyendas”, sus “creencias son supersticiones”, su “ciencia es magia”, su “arte es artesanía”, su “lengua es dialecto”, su “andar es arrastrarse” (Marcos, 2001c, p. 212). Esta representación determina lógicamente la relación de los no-indígenas con el

indígena: mirarlo es “mirar hacia atrás o hacia abajo”; reconocerlo es “reconocerse superiores”; verlo es “verlo sometido” (p. 212). Es así como el indígena *se ve tratado* en la psicología racista-discriminadora, siendo tratado como es visto, esclavo e inferior, esclavizado e inferiorizado.

El trato que recibe el indígena se generaliza y afecta en grados variables a todos los que tienen algo de indígena, unos por el aspecto y por la sangre, otros por la cultura, otros más tan sólo por ser latinoamericanos. En esta generalización de la psicología racista-discriminadora, Latinoamérica se ubica “abajo” del “arriba” de Europa o Estados Unidos y se presenta como una suerte de “inframundo” habitado por sujetos que aparecen como “demonios”, como intrínsecamente “culpables”, y que tienen dos alternativas: u obstinarse en su “culpa” y en su “rebeldía”, como Calibán o los zapatistas, o seguir el camino de Ariel y “reincorporarse al mundo de arriba, de los de arriba, de la única forma en que es posible readmitirlo, es decir, rendido y sumiso, o sea, redimido” (Marcos, 2007, párr. 12-20). La redención exige traicionarse al modernizarse, al venderse en el mercado, al entregarse así al nuevo dios, al “dios terrenal” del dinero y del capitalismo (párr. 13)

Los redimidos adoptan lógicamente la perspectiva de la psicología racista-discriminadora. Es lo mismo que ocurre con aquellos que sólo imaginan haberse redimido. Hay latinoamericanos, en efecto, que no dejan de serlo, pero que se han identificado con los europeos y norteamericanos hasta el punto de sentir un desprecio profundo hacia ellos mismos como latinoamericanos. Es lo mismo que pasa con el indígena que es blanco, ladino o extranjero de modo psíquico y no físico, pues “tiene la piel morena y la soberbia blanca” (EZLN, 1994f, p. 102), “reniega del color oscuro en la piel, se avergüenza de su pasado y usa la palabra ‘indio’ como insulto y descalificación” (1994g, p. 86).

CONTRA LA PSICOLOGÍA MACHISTA-PATRIARCAL

Al igual que los indígenas y latinoamericanos que se desprecian a sí mismos además de ser despreciados por los demás, la mujer es víctima de un “desprecio” que puede recibir de ella misma o de “la madre, la hermana, la amiga, la otra”, y no sólo del hombre, “padre, hermano, novio, amigo, amante, esposo, hijo, superior o subordinado” (EZLN, 2001e, p. 275). Las mujeres “ya tienen metido en la cabeza” todo aquello en lo que radica la psicología machista-patriarcal (Esther, 2001, párr. 28). Ellas coinciden con los hombres que recluyen a la mujer en el

ámbito privado, que la “desprecian”, que la “humillan” y la “maltratan” (Rosalinda, 2015, párr. 1), que “no la toman en cuenta”, que dicen que “no sirve para nada”, y que así ponen en evidencia que “existe mucho el machismo”, que “existe en todas partes de México” (Sandra, 2007, párr. 2-4). Si el desprecio machista está en todos lados, es porque manifiesta una dominación que se ejerce a través de todos y todas: hombres y mujeres, familiares y amigos, parejas y colegas, gente de la ciudad y del campo, ladinos e indígenas.³³

Innumerables son los “rostros” que toma el “poder” ejercido sobre la mujer a través del “desprecio”, pero también a través del “acoso” (EZLN, 2001e, p. 275). Acoso y desprecio, como formas de ejercicio de poder, caracterizan la psicología machista-patriarcal dominante criticada por el EZLN. Hay que subrayar que esta crítica zapatista, con el paso del tiempo, tiende a ocupar un lugar cada vez más importante en el EZLN y a ser enunciada cada vez por las propias milicianas, mientras que lo criticado tiende a vincularse de modo cada vez más estrecho con el capitalismo.

Al final tenemos a las Comandantas Jessica, Esmeralda, Lucía, Zenaida y la niña Defensa Zapatista denunciando al “mal sistema”, el “sistema capitalista machista y patriarcal”, el “sistema con cara de macho”, al que acusan porque “no sólo nos explota, nos reprime, nos roba y nos desprecia como seres humanos, también nos vuelve a explotar, reprimir, robar y despreciar como mujeres que somos”, y además, para colmo, se encarna en los “asesinos” de mujeres y en quienes “los cubren, los solapan y hasta los premian” (EZLN, 2017, párr. 2). El resultado es la impunidad, la persistencia de la violencia y el revelador correlato psicológico femenino de la psicología machista-patriarcal: el “miedo”, el miedo que las mujeres no dejan de sentir, el miedo que las zapatistas quieren calmar con una luz que se convierta “en rabia, en coraje, en decisión” y

³³ No está de más insistir en que el machismo forma parte de la realidad cotidiana de las comunidades indígenas en las que se gestó el EZLN. Entre los tojolabales, por ejemplo, el varón tiene “posiciones de mando y espacios simbólicamente superiores” que los de la mujer, los órdenes y las jerarquías favorecen a padres e hijos para desfavorecer a madres e hijas, el pensamiento masculino “cabal” o “justo” es el que permite “mandar” a la esposa, las parteras tienen conocimientos que “enfatan las diferencias genéricas y legitiman la superioridad masculina” (López Moya, 2010, pp. 60, 72, 80). En estas circunstancias, como lo comenta la Comandanta Rosalinda (2015), las futuras zapatistas “nunca sabían si tenían derecho de organizarse, de participarse, de hacer todos tipos de trabajo”, hasta que “desde la clandestinidad llegó un día en que algunas compañeras fueron reclutadas, y esas reclutadas fue reclutando a otras compañeras pueblo por pueblo” (párr. 1-2).

que sirva para “prenderle fuego” al “sistema capitalista patriarcal” (Mujeres Zapatistas, 2018, párr. 51-77).

El vínculo del patriarcado con el capitalismo justifica la existencia de una lucha propia de las zapatistas contra lo que se expresa en la psicología machista-patriarcal. Se trata desde luego de oponerse no a los hombres ni a su masculinidad, sino a un sistema en el que participan hombres y mujeres y que aquí nos interesa especialmente por sus manifestaciones psicológicas, entre ellas el miedo femenino y las ya mencionadas actitudes masculinas violentas, cómplices y despreciativas. Habría que agregar la despersonalización en general y específicamente el binomio de caza-rivalidad por el que “se hace cazador el hombre y rival la mujer”, sin “entender que la rival no es rival sino persona”, y que “la presa no es presa sino persona” (EZLN, 2001e, p. 275). Esta misma *lógica despersonalizadora* “clasifica” a la mujer entre “las cosas”, la reduce a un “objeto de placer, burla y desprecio” (p. 275), o le asigna una “posición de filigrana, de adorno en el escritorio ejecutivo” (Marcos, 1994g, p. 58).

Como “adorno”, la mujer es “valorada por lo que aparenta y no por lo que es” (EZLN, 2001e, p. 275), y puede también ser encerrada en el “rincón” que “construyen para ella”, que “quieren obligarle a habitar” y en el que le “ofrecen todo lo necesario para que tome el rostro que el poder desea y desprecia” (p. 275). Pero este rostro no es el mismo en todas las clases sociales. En el “México de arriba”, por ejemplo, la mujer puede llegar a jugar el papel de “administradora del bienestar familiar”, mientras que en el “México de en medio sigue el antiguo ciclo de hijanovia-esposa y/o amante-madre” (Marcos, 1994g, p. 58). Entretanto, en el México de más abajo, en el sótano de los pueblos originarios, la mujer es “triplemente despreciada como mujer indígena, como mujer y como mujer pobre”, y “nada más sirve para tener hijos, cuidarlos y mantener a los animales” (Esther, 2001, párr. 12-27). En todos los casos, la mujer está encerrada en “microcosmos donde el varón la domina y determina” (Marcos, 1994g, p. 58). La mujer, sea cual sea la clase a la que pertenezca, tiende siempre a encontrarse en una situación peor que la del hombre que se encuentra en el mismo lugar social que ella. “Las mujeres somos las que sufrimos más”, como ya lo afirmaban sin ambages, pocas semanas después del levantamiento zapatista, la Comandanta Ramona y la Mayor Ana María (1994, párr. 15).

CONTRA LA PSICOLOGÍA HOMOGENEIZADORA-NORMALIZADORA

La psicología racista y la despreciativa de la mujer pueden concebirse como las ramificaciones etnocéntrica y androcéntrica de una psicología dominante que intenta normalizarlo y homogeneizarlo todo. El principio de esta psicología es que lo normal y homogéneo es mejor, más equilibrado y sano, más funcional y productivo, menos problemático y conflictivo, menos resistente, más adaptable y previsible, más fácilmente controlable, dominable, gestionable, utilizable, explotable. En pocas palabras, lo normal y homogéneo funciona mejor, trabaja y consume y circula mejor, en un sistema totalizador como el capitalista neoliberal globalizado con su mercado mundial.³⁴

El capitalismo normalizador y homogeneizador no sabe qué hacer con los diferentes, con los irremediamente anormales y heterogéneos, con “indígenas, mujeres, homosexuales, lesbianas, gentes de colores, inmigrantes, obreros, campesinos” (EZLN, 1996d, p. 125), con “musulmanes, ancianos, inadaptados” (Marcos, 2003b, párr. 7), con “las mayorías que forman los sótanos mundiales” y que “se presentan, para el poder, como minorías prescindibles” (1996d p. 125). Si estas mayorías son percibidas como prescindibles y minoritarias, esto es porque son “otras” y “diferentes” (Marcos, 1999f, p. 376). Ahora bien, debido a su alteridad y a su diferencia, las mayorías no son tan sólo reducidas a la condición de minorías prescindibles, sino que son condenadas a “la indiferencia, el cinismo o la hipocresía” (2003b, párr. 11), e incluso “perseguidas, despreciadas, golpeadas, encarceladas, desaparecidas” por “el Poder y sus nombres” (1999f p. 380).

³⁴ Este aspecto del capital debe ser también considerado en cualquier intento de explicación de la revuelta del EZLN. Los zapatistas, como bien lo ha notado Tischler (2016a, 2016b, 2016c), constituyen un tipo y modelo de “sujetos antisistémicos” (2016a, p. 46), de “sujetos heterogéneos” que despliegan “la particularidad como forma de crisis de la totalidad”, que “luchan contra la dominación homogénea y homogeneizadora del mercado y del Estado como categorías del capital” (2016b, p. 53) y que desbordan la “universalidad represiva” ligada a la “forma totalidad” imperante en el capitalismo (2016c, pp. 68-69). Ante la homogeneidad capitalista globalizada, el EZLN representa lo heterogéneo, la excepción, la voz disonante, la otredad en la mismidad, la objeción al pensamiento único, la singularidad marginada en la universalidad totalitaria, la esperanza de aquellos para los que no hay lugar en la totalidad.

Así, por ejemplo, es el Poder y sus nombres, los nombres de la *masculinidad* y la *heterosexualidad*, los que hacen que “homosexuales, lesbianas, transgénéricos y bisexuales” deban ocultarse, ocultándose incluso “de sí mismos”, al “ocultar su diferencia” y “soportar en silencio persecuciones, desprecios, humillaciones, extorsiones, chantajes, insultos” (Marcos, 1999e, pp. 323-324). En todos estos sufrimientos, “lo diferente debe soportar el ser reducido en su calidad humana por el simple hecho de no ser según una normalidad sexual inexistente, pero fingida y convertida en bandera de intolerancia y segregación” (p. 324). La actitud intolerante y segregativa es aquí la única verdad subyacente a la mentira de la normalidad.

Cuando uno termina obligándose a *ser normal*, “la normalidad es una cárcel cotidiana”, pero cuando uno se atreve a desafiar al poder normalizador, la “hipócrita normalidad del que es poder convierte en crimen la preferencia sexual, y como criminal es perseguido el varón que ama al varón, la mujer que a la mujer ama, el otro que con el otro amor construye” (EZLN, 2001e, p. 281). En este caso como en tantos otros, el “delito es ser diferentes y estar orgullosos de serlo” (Marcos, 1999f p. 381). La alteridad y la diferencia, en efecto, constituyen delitos para una psicología normalizadora que busca precisamente, no “que todos seamos iguales, sino que todos tratemos de ser iguales a un modelo” que “se construye por quien es Poder” (2003b, párr. 20).

Aunque el poder se vea torturado por diversos “complejos y fantasmas” que tienen “muchos nombres y muchos rostros”, hay entre ellos “un común denominador: *el otro*”, el “diferente que no sólo no depende del ‘yo’ del Poder, sino que también tiene su propia historia y esplendor” (Marcos, 2003a, párr. 80-81). Lo que aparece ante el yo como un “espejo odiado” es “el rostro del ‘otro’, su cultura”, pues “ahí está su diferencia” (párr. 81). Esta diferencia de la cultura es lo que no puede ser tolerado en la psicología normalizadora inherente al “neoliberalismo de principios del siglo XXI”, para el que “la única cultura es la del que domina” (2003e, párr. 48). Y como la cultura que hoy domina es la del dinero, “el mandato es que todos los colores se maquillen y muestren el deslucido color del dinero, o que vistan su policromía sólo en la oscuridad de la vergüenza” (2003b, párr. 7). El dilema es: “o el maquillaje o el closet” (párr. 1, 7). Éstas son las únicas opciones para los “inadaptados” y “todos los nombres que toman los otros en cualquier parte del mundo” (párr. 7). Todo ellos deben someterse al “proyecto de la globalización: hacer del planeta una nueva Torre de Babel” que será “homogénea en su forma de pensar, en su cultura, en su patrón” (párr. 8).

CONTRA LA PSICOLOGÍA INDIVIDUALISTA-CUANTITATIVA

En su crítica de la perspectiva *individualista-cuantitativa*, el EZLN denuncia la pulverización de la sociedad en individuos aislados, centrados en sí mismos y separados unos de otros, y además indistintos, intercambiables y por eso mismo cuantificables. Tal denuncia le permite a los zapatistas explorar los vínculos ideológicos entre el individualismo y la cuantificación en un contexto capitalista en el que todo se reduce a la lógica esencialmente numérica del dinero como equivalente general. Es el capitalismo el que se despliega en el neoliberalismo individualista y cuantificador, el cual, por su propia concepción del sujeto individualizado e individualmente liberado y cuantificado, entra en contradicción con la perspectiva irreductiblemente cualitativa y comunitaria de los pueblos originarios y de su manifestación en el zapatismo.³⁵

Imponiéndose a expensas de las comunidades indígenas, el triunfo de lo cuantitativo-individualizado en distintas esferas del conocimiento y la vida social, incluyendo la psicológica, es aquí expresión elocuente del avance de la economía capitalista. La crítica del capitalismo debe ser entonces también una crítica de la cuantificación-individualización del fenómeno humano social, tal como podemos observarla, por ejemplo, en la psicología individualista y cuantitativa que reina dentro y fuera de la academia.

Quizás la mejor exposición de la crítica zapatista del individualismo capitalista se encuentre significativamente en un mensaje a los universitarios en el que el EZLN deplora que se ignore nuestra historia, nuestra colectividad y nuestro “pensamiento común”, y que se nos diga que

³⁵ Carlos Lenkersdorf profundizó a menudo en esta contradicción al aproximarse a los tojolabales. Hay que referirse al menos a su comparación entre la “tesis individualista” de la sociedad capitalista, en la que el individuo tiene que liberarse de la comunidad y de cualquier otro “obstáculo” para su libertad individual, y la “antítesis tojolabal” en la que es la “comunidad libre en la que estamos integrados” la que “nos hace libres” (Lenkersdorf, 1996, p. 85). Conviene recordar también que esta comunidad “inhibe” a sus miembros “de tomar decisiones individualistas”, pero al mismo tiempo tiene una “estructura interna” que le da “su lugar” diferente a cada individuo y que impide que se confunda con otros individuos al hacerle “cumplir un papel” que es cualitativamente “distinto” de los papeles desempeñados por los demás (1996, pp. 88-91; 2002, pp. 39-40). Esto último hace que los individuos sean incuantificables, incalculables e incluso inconmensurables entre sí. Es así como se imposibilita una cuantificación que presupone la indiferenciación cualitativa de los elementos cuantificados.

“lo más importante es el individuo”, que “sólo importa uno en particular, el uno que es cada uno, es decir, el uno que es... un número”: una cifra que termina agregándose a otras y calculándose en estadísticas, “índices de analfabetismo” y de “preferencias comerciales”, de tal modo que al final ya “no hay más que números” (EZLN, 2001d, p. 267). Tan sólo quedan promedios y correlaciones, realidades cuantitativas y calculables, “coexistencia” de unidades individuales numéricas en lugar de “convivencia humana” (Marcos, 2003a, párr. 70). La comunidad y la sociedad se esfuman tras los números, al igual que las experiencias de cada sujeto, entre ellas las de la vida y la muerte. El feminicidio con todo lo que significa, por ejemplo, desaparece cuando es contabilizado. En este caso, como en otros, “las estadísticas sirven para señalar tendencias que borran dramas cotidianos” (Galeano, 2018, párr. 3).

Es posible, desde luego, que la psicología individualista se presente sin el aspecto cuantitativo. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando los medios masivos de comunicación hacen que la sociedad se esfume detrás de los individuos aislados, políticos o celebridades. Tal práctica, empero, ha empezado recientemente a perder terreno por causa del retroceso de los grandes imperios mediáticos ante el avance del internet, de las redes sociales y de los medios libres. Estos cambios han hecho que el “anonimato del colectivo” pase a “suplir y poner en crisis el afán mediático de los de arriba de encontrar individualidades y personalidades” (Galeano, 2014a, párr. 48).

La crisis de las estrellas de los medios masivos de comunicación ha sido correlativa de la metamorfosis del Subcomandante Marcos en el Subcomandante Galeano. Al igual que los pasamontañas de los zapatistas, esta metamorfosis de 2014 debe leerse como una crítica en acto de la psicología individualista subyacente al ensalzamiento mediático del Subcomandante, a su protagonismo, a su fama como individualidad y personalidad.³⁶ Marcos debía desaparecer porque “pasó de ser un vocero a ser un distractor”, porque le permitía al “sistema” hacer todo lo que hace “para promover el culto al individuo y para menospreciar al colectivo”, porque de cualquier modo Marcos no era más que una especie de “botarga” u “holograma” y porque “para rebelarse y luchar no son necesarios ni líderes ni caudillos ni mesías ni salvadores”, sino sólo “un poco de vergüenza, un tanto de dignidad y mucha organización”, y “lo demás, o sirve al colectivo o no sirve” (Galeano, 2014b, párr. 115-170).

³⁶ Este asunto será discutido con mayor detenimiento en el apartado sobre las máscaras zapatistas del último capítulo.

CONTRA LA PSICOLOGÍA MONOLÓGICA-ESPECULAR

El EZLN enfatiza también la importancia de la colectividad cuando lamenta su pérdida en la perspectiva *monológica-especular*. Esta perspectiva es la del poder que “monologa frente al espejo” (EZLN, 1996b p. 385), que no escucha más que “la voz que le devuelve el espejo” (Marcos, 1998a, párr. 12), que mira el mundo a través de una “lente” que es en realidad un “espejo” en el que sólo aparece un “horizonte que es siempre el mismo, inmutable y eterno” (2003b, párr. 17). El mundo entero y su historia desaparecen tras el espejo con el que se monologa.

El reflejo especular y la reiteración monológica es todo lo que hay en el “monólogo a muchas voces” de los poderosos, de los medios de comunicación, de los políticos de todos los partidos que “hacen eco” a los medios que a su vez hacen eco al presidente con su “poder omnímodo” (Marcos, 2006, párr. 13). Cuando pretenden entablar un diálogo con los indígenas y con los demás de abajo, “los de arriba” que monologan sólo saben decir a su manera, con otras palabras: “jódete, chingate, púdrete, muérete, desilusiónate, ríndete”, pues de cualquier modo “no nos importa lo que digas-escuches-pienses-hagas, siempre y cuando estés mudo, sordo, inmóvil” (2013a, párr. 2, 12). En el mejor de los casos, al encontrarse con los indígenas en sus comunidades, los mestizos y ladinos presentan “el síndrome del evangelizador”, posible “herencia de los primeros conquistadores y misioneros españoles”, y adoptan la actitud colonial de quienes “enseñan y ayudan”, pero tal actitud se esfuma cuando el encuentro sucede en zona urbana, en donde vemos a los descendientes de los colonizadores “asumir una posición o defensiva y desconfiada, o de desprecio y asco frente al indígena” (2009, párr. 30).

Ya sean rechazados o adoctrinados, los pueblos originarios no son escuchados ni reconocidos como interlocutores. No hay diálogo posible con ellos, así como tampoco lo hay con los de abajo en general. Nada puede interrumpir el monólogo de los poderosos, de los medios y de los políticos, de los nuevos colonizadores, de aquellos mestizos y ladinos que sólo saben hablar entre ellos y no con los otros, con los colonizados, con los pueblos originarios.³⁷ El pensamiento único debe ser aquí el único pensamiento. Y parece conseguirlo. Es como si la falsa comunicación monológica fuera todo lo que se hace y como si lo que se refleja

³⁷ Aimé Césaire (1955) ya constataba la condición de “la humanidad reducida al monólogo” por causa de la dominación colonial del mundo (p. 69).

sobre la superficie especular fuera todo lo que hay. Sin embargo, en realidad, hay un mundo y otras voces y otros pensamientos, y para mantener el monólogo, no sólo “se necesita” un “espejo” (Marcos, 1997, p. 35), sino también todo aquello que asegura la ilusión especular y que oculta o prohíbe mirar lo que hay detrás, es decir, “el garrote y la mentira” (Marcos, 1998a, párr. 12). El garrote es el “argumento único de la fuerza” (EZLN, 1996b, p. 385). Es la violencia con la que siempre se ha comunicado con los pueblos originarios. Es la razón de las balas que reemplaza la razón de las palabras.³⁸ Por otro lado, tenemos la mentira, el “dogma” en lugar de la “causa” (Marcos, 2003b, párr. 17), así como gobiernos nacionales y organismos internacionales en los que “pululan” esos “clones enanos” de un “poder del dinero” que “piensa que ha vencido a la humanidad porque sólo se mira a sí mismo” (Marcos, 2003d, párr. 7).

El dinero con su poder es todo lo que aparece en un espejo que no deja ver a la humanidad que hay detrás, pero que nos ofrece una representación ideológica del ser humano, como *clon enano del dinero y de su poder*, constituida por el sentido común globalizado y su pensamiento único neoliberal. Sobra decir que tal representación ideológica no sólo reina en el seno de los gobiernos nacionales y los organismos internacionales, sino que se ha vuelto hegemónica en la sociedad capitalista. Conocemos bien algunas de las implicaciones psicológicas de la misma representación: el ser posesivo que imagina poseerse a sí mismo como se posee el dinero, consumidor-ciudadano aparentemente libre y autoconsciente de su poder y de sus intereses, narciso entregado a su autoobservación, aislado e individualizado, individualmente sano o enfermo, fracasado o exitoso, adaptado o desadaptado, capaz o incapaz de venderse y de circular, más o menos asertivo y competitivo, normalizado e intercambiable como una mercancía, acumulando atributos e inteligencias tan cuantificables y tan acumulables como el capital. Es así, como *clones enanos del dinero*, como la psicología suele concebir a sus sujetos, y es así también como ellos mismos, identificados con el dinero

³⁸ ¿Cómo no recordar aquí la escena paradigmática de *Balún Canán* en la que el finquero debe “cargar la pistola” para “ir a hablar” con los tzeltales inconformes (Castellanos, 1957, p. 188)? Es así, bajo amenaza, como siempre se ha simulado hablar con los indígenas de Chiapas. Entendemos a Traven (1950), pues, cuando nos dice en *La rebelión de los colgados* que no debería culparse a los indígenas chiapanecos por “sus ideas de muerte y destrucción”, durante la Revolución Mexicana, cuando siempre se había “comunicado” con ellos en esos términos, cuando “jamás se les había dado libertad de expresión”, cuando “toda posibilidad de comunicación y de consulta les había sido negada”, cuando nunca se les había dado “una idea de cómo mejorar su situación sin recurrir a la destrucción y a la matanza” (p. 253).

y su poder, se ven a sí mismos. Sin embargo, al verse así, no ven más que el dinero y su poder, es decir, aquello mismo que los oculta de sus propios ojos y que disimula una humanidad que prácticamente deja de existir, como si hubiera sido vencida por haber desaparecido. Lo cierto es que la humanidad resiste detrás del espejo, y hay que reprimirla y disimularla constantemente con *el garrote y la mentira*, con la policía y la psicología monológica-especular.

CONTRA LA PSICOLOGÍA FATALISTA-DILEMÁTICA

La psicología fatalista-dilemática, tal como es presentada por los zapatistas, excluye lo aún desconocido y lo indeterminado, así como todas las posibilidades que el futuro puede ofrecernos, relegando nuestra libertad al espacio lógico de ciertos dilemas, como si sus opciones fueran las únicas posibles. Es así como nuestros conocimientos y nuestros comportamientos se ven arrinconados en una esfera tan estrecha que todo en ella resulta inocuo para el poder y para los gobiernos, para el sistema político y económico, aunque al mismo tiempo termine siendo mortal para los sujetos.

En la psicología fatalista-dilemática, el poder sólo nos permite escoger “entre múltiples opciones de muerte” (Marcos, 2003c, párr. 5). Debemos optar, por ejemplo, “no entre la paz y la guerra”, sino “entre dos guerras”, entre “la guerra étnica de Milosevic” y “la guerra ‘humanitaria’ de la OTAN” (1999a, párr. 4-8). De igual modo, “se nos obliga a elegir entre un terror u otro”, entre “el terrorismo de ETA o el terrorismo del Estado Español”, y “criticar a uno supone apoyar al otro”, y “si nos deslindamos de uno es que somos cómplices del otro” (2002a, párr. 17). No hay una tercera opción. O mejor dicho: hay muchas opciones, pero todas, a fin de cuentas, corresponden a lo mismo. El resultado es siempre el mismo: siempre el terror, siempre el terrorismo, “siempre la destrucción, siempre la angustia, siempre la muerte” (1999a, párr. 4-6).

Aunque ciertamente haya “muchos caminos” para “elegir”, todos “llevan a lo mismo” (Marcos, 2003c, párr. 4). Sólo se ofrecen “distintas versiones de una misma guerra” en “la estantería del mercado globalizado” (1999a, párr. 4-6). En este “mercado mortal”, en este “supermercado violento que nos vende el neoliberalismo”, hay las más diversas versiones de lo mismo: “las hay de todos los colores, sabores, tamaños y formas”; las hay “para todos los gustos y para todos los bolsillos” (párr. 4-23). Hay “un modelo para cada gusto y preferencia”, ya que “si

de algo puede preciarse el neoliberalismo es de ofrecer una variedad casi infinita de muertes” (párr. 8).

En el mejor de los casos, podremos “escoger entre el garrote y la zanahoria”, entre “vendernos y rendirnos o morirnos” (Marcos, 2003e, párr. 32), e incluso tendremos “libertad para elegir quién caminará en nuestra representación” (2003c, párr. 4). Ejerceremos el inalienable derecho de optar por un partido u otro, por un producto u otro, por una zanahoria u otra, por una u otra forma de rendición, por una u otra muerte, o bien optamos por la vida y recibiremos el garrote, *la otra muerte*, aquella con la que son castigados quienes no quieren elegir entre distintas muertes. Los zapatistas están entre estos últimos, entre los que optan por la vida, los que reciben el garrote por *elegir no elegir*. Para justificar su *no-elección*, el subcomandante Marcos (1999a) insiste en que “no es verdad que tengamos que tomar partido a favor de una y otra estupidez”, que tengamos que “renunciar a la inteligencia y a la humanidad” (párr. 8-13), y advierte que la “opción terminante” que se nos presenta, “como todas las opciones terminantes, es una trampa”, ya que “la alternativa no es una cosa o la otra, sino la que se construye como camino nuevo, como nuevo mundo” (2002a, párr. 17).

Marcos (1999a) reivindica “otro mundo donde la opción sea entre guerra o paz, entre memoria u olvido, entre esperanza o abandono, entre el gris o el arcoíris”, es decir, “un mundo donde quepan muchos mundos” (párr. 23). Para llegar a ese mundo se requiere de rebeldía. Como lo explica el mismo subcomandante, “cuando el rebelde se enfrenta a la opción de elegir entre varios caminos, mira más lejos y mira dos veces: mira que esas rutas llevan al mismo lugar, y mira que al lugar donde quiere ir no hay camino”, y entonces “el rebelde, en lugar de angustiarse por encuestas que dicen que un camino es mejor que otro porque tanto por ciento no puede equivocarse, empieza a construir un camino nuevo” (2003c, párr. 10).

La rebeldía zapatista permite escapar de una psicología fatalista-dilemática en la que sólo puede sentirse y percibirse, pensarse y hacerse, lo que ha sido sancionado y validado por el orden establecido. Es verdad que este orden también termina vendiendo y publicitando sus propias alternativas de rebeldía, pero el EZLN advierte que se trata de un producto más en la estantería, de un camino más para llegar al mismo lugar. El mercado le ofrece “al consumidor (siempre individualizado) la opción de ‘rebelarse’ al elegir uno u otro mercado, uno u otro consumo”, como cuando nos rebelamos con agua embotellada contra el “refresco” o con alimentos “orgánicos” contra la “comida chatarra” (Moisés y Galeano, 2018, párr. 31). La rebeldía se reduce así a una sim-

ple mercancía y queda encerrada en el mercado en lugar de rebelarse contra él y contra el sistema capitalista.

CONTRA LA PSICOLOGÍA CAPITALISTA-MERCANTIL

Otra configuración ideológico-psicológica impugnada por los zapatistas, quizás la más fundamental y la de mayor alcance, es aquella que podemos resumir con el nombre de *psicología capitalista-mercantil*. Esta psicología, en la que tal vez debieran subsumirse todas las demás, impone el conformismo y el despotismo de las psicologías conformista y despótica, se vale de la desmemoria de la psicología desmemoriada, se vincula estrechamente con la psicología machista-patriarcal y determina interiormente las psicologías individualista-cuantitativa, monológica-especular y fatalista-dilemática. De modo más preciso, a veces por sí sola y otras veces a través de las demás psicologías, la capitalista-mercantil reduce el psiquismo humano a su funcionamiento económico interesado y estratégico en el mercado y en el contexto capitalista en general. El burgués, empresario, especulador o simple tendero se torna el modelo normativo de subjetividad en psicología. El *homo psychologicus* termina confundándose así con un *homo œconomicus* dominado por el cálculo, el interés, la codicia y la ambición.³⁹

La psicología capitalista-mercantil se inserta en un marco antropológico más amplio en el que los seres humanos únicamente son valorados “con criterios de ‘mercadotecnia moderna’: vale el que vale como productor/consumidor”, y “el que no vale, puede y debe ser desechado, eliminado” (Marcos, 1998b, p. 159). Todos conocen el dilema: “o consumen o hay que aniquilarlos, hay que hacerlos a un lado”, ya que “sobran” y de cualquier modo son “desechables” (Moisés y Galeano, 2018,

³⁹ El *homo œconomicus* no es un personaje tan reciente como podría creerse. Fue ya descubierto por los mayas desde los albores de los tiempos coloniales. Entra en escena con el conquistador español del que nos dice Bartolomé de Las Casas (1542) que “tenía por su fin último el oro y henchirse de riquezas” y que se caracterizaba por la “insaciable codicia y ambición” (p. 19). Este conquistador, este primer caso de psicología capitalista-mercantil del Nuevo Mundo, inaugura lo que el *Chilam Balam* denomina el “imperio de la codicia”, describiéndolo como un tiempo de “robo” y de “ruina”, de “apresurado arrebatar de bolsas”, de “guerra rápida y violenta de los codiciosos ladrones”, de “exceso de dolor y exceso de miseria por el tributo reunido con violencia”, de “despoblamiento” y “destrucción de los pueblos por el colmo de la codicia”, por el “colmo de los despojos de los mercaderes, colmo de la miseria en todo el mundo” (Anónimo, 1793, pp. 22-23, 33-34, 41, 68, 98).

párr. 61). Tal es el caso de los indígenas que “no cuentan, no producen, no venden, no compran, es decir, no existen” (EZLN, 1994e, p. 56).

Para existir en el capitalismo, los indígenas a veces reniegan de lo que son y responden a las expectativas de la psicología capitalista-mercantil. Es lo que hacen los jóvenes que abandonan su comunidad, “se van a chambear a los Estados Unidos o a Playa del Carmen” sólo para “conseguir un celular, un pantalón, una camisa, un zapato de moda”, lo que los vuelve “pobres-pobres” porque no dejan de ser pobres y además se vuelven “pobres de pensar”, pues regresan a sus comunidades con “malas ideas”, con “ideas de asaltar, de robar, consumir y sembrar marihuana”, y “ya no quieren trabajar con el machete” ni “tomar pozol” (Selena, 2015, párr. 6). Es así como terminan perdiendo lo que los distinguía como indígenas y ni siquiera así consiguen alcanzar una existencia para el capitalismo.

El indígena sencillamente no existe para el capital porque no es lucrativo, porque no tiene un gran poder adquisitivo, porque es pobre en dinero, pero también porque es demasiado rico en otros valores culturales, porque debería dejar de ser todo lo que es para dejarse reducir a fuerza de trabajo proletarizada y explotable, porque de lo contrario no sirve para la valorización del capital. En otras palabras, “el gran poder del dinero no quiere comprar una mercancía que no produce buenas ganancias”, que es “una mala inversión”, lo que le hace caer en el “olvido” para “el tendero que está en los gobiernos” (Marcos, 1996a, p. 100). De modo que los pueblos indios son olvidados, terminan desechados en una “bolsa de olvido”, porque “no son productivos, no pueden comprar, no pueden vender, no tienen capacidad de comercio” (1996d, p. 321).

La psicología capitalista-mercantil está centrada en “la capacidad de compra, de venta, de comercio” (Marcos, 1996d, p. 321). Esta capacidad negociadora o comercial constituye aquí la operación esencial del psiquismo humano y absorbe o domina todas las demás facultades psíquicas. Tenemos, entonces, no tanto una concepción psicológica general del ser humano, sino más bien una representación psicológica específica de su relación con las mercancías. El propio ser humano, de hecho, termina siendo reducido a una mercancía.⁴⁰ Considerando esta reducción, lo que hay, en definitiva, es una *psicología sin ser humano*, una *psi-*

⁴⁰ El origen de esta reducción de los humanos a mercancías puede también remontarse hasta los albores de los tiempos coloniales. Hay que recordar aquí el desgarrador *icnocuícatl* compuesto durante la conquista en el que un poeta indígena, todavía horrorizado, lamenta cómo “Se nos puso precio; / precio del joven, del sacerdote, / del niño y de la doncella. / Basta: de un pobre era el precio / sólo dos puñados de maíz, / sólo diez tortas de mosco; / sólo era nuestro precio / veinte tortas de grama salitrosa.” (Anónimo, 1528, pp. 166-167).

ología de las mercancías, la cual, en la perspectiva del zapatismo lo mismo que en la del marxismo, resulta perfectamente compatible con un “capitalismo” que “todo lo convierte en mercancías”, que “hace mercancías a las personas, a la naturaleza, a la cultura, a la historia, a la conciencia” (EZLN, 2005, párr. 34).

En la psicología capitalista-mercantil, como lo señala el propio EZLN, “quien piensa debe pensar mercancías y no pensamientos” (EZLN, 2001e, p. 282). El EZLN dirá también, refiriéndose a la misma psicología, que se representa un sujeto que “piensa con la billetera o con la tarjeta de crédito” y no “con la cabeza” (2001b, p. 62). El razonamiento se torna un simple cálculo mercantil. Y este cálculo no es verdaderamente racional para los zapatistas. En efecto, cuando Marcos (1994f) reflexiona sobre la negociación del EZLN con los representantes gubernamentales, considera que no son exactamente “seres racionales”, sino individuos “acostumbrados a comprar, corromper, imponer”, y que “asumen, frente a la dignidad, la pose del comerciante taimado que busca el mejor precio de lo que quiere obtener” (p. 147).

El EZLN critica repetidamente la psicología capitalista-mercantil que rige las interpretaciones, decisiones y acciones de gobernantes y funcionarios mexicanos. Por ejemplo, durante el diálogo con el EZLN, los representantes gubernamentales negociaron siempre bajo el supuesto de que todos los zapatistas “iban a venderse de una u otra forma”, que todos “tenían precio” (Marcos, 1994d, párr. 24). Fue bajo este mismo supuesto que “el gobierno repartía sobornos y mentía apoyos económicos para comprar lealtades y quebrar convicciones” (1998c, p. 227). La visión gubernamental era, en suma, que todo podía solucionarse con dinero. Tenemos aquí una expresión de la psicología capitalista-mercantil que explicaba ciertamente el comportamiento del gobierno, pero no el de aquellos zapatistas que no tuvieron precio, que no vendieron sus lealtades y sus convicciones, quizás en parte, al menos en parte, porque provenían de unas comunidades indígenas en las que suele tenerse todavía una viva conciencia de todo aquello que no puede comprarse y que trasciende cualquier lógica económica.⁴¹

⁴¹ Un conocido ejemplo del malentendido entre esta conciencia de los pueblos originarios chiapanecos y la psicología capitalista-mercantil se encuentra en la novela *Balún Canán* de Rosario Castellanos. Al enterarse de que los ancianos tzeltales de Chactajal resolvieron que el niño heredero de los finqueros muera para que los opresores “no se perpetúen”, la madre del niño, recordándonos a los negociadores gubernamentales en el diálogo con el EZLN, piensa que sólo quieren “asustarla para que abra la mano y suelte lo que tiene”, pensamiento que provoca “sorpresa y horror” en una mujer indígena que intenta en vano hacerle entender que “los brujos

Vemos que hay una contradicción entre dos modalidades psicológicas, la indígena zapatista y la capitalista-mercantil gubernamental, que puede apreciarse también cuando los zapatistas critican al “gobernante” que “al decir ‘tierra’, antepone ‘compro’ o ‘vendo’, porque para los poderosos la tierra es sólo una mercancía”, lo que contrastaría con la perspectiva del indígena, el cual, cuando “dice ‘tierra’, lo dice sin anteponerle nada pero diciendo también ‘patria’, ‘madre’, ‘casa’, ‘escuela’, ‘historia’, ‘sabiduría’” (Marcos, 1999b, p. 399). Las dos concepciones de la tierra son diametralmente contradictorias porque obedecen a dos formas de percepción de la realidad que exigen también psicologías diametralmente contradictorias. El propio EZLN resumirá esta contradicción al sostener que “en el Poder pesa el dinero”, mientras que “en el rebelde pesa la dignidad”, la cual, ahora como antes, “sigue escapando a las leyes del mercado” (EZLN, 1996f, p. 218).

Los zapatistas oponen una y otra vez la razón de la dignidad a las razones del capitalismo, del neoliberalismo, de los negocios, del mundo empresarial y del mercado en general. Poco después de la sublevación de 1994, explican que “la dignidad indígena es para que no nos sigan vendiendo como animales en un zoológico” (Marcos, 1994i, p. 173). Es el mismo argumento que reaparece años después, cuando se niegan a ser usados “como mercancía de negocio” porque son “personas” y tienen “dignidad” (EZLN, 2001c, párr. 4). Esta “dignidad”, según los zapatistas, es “una palabra que no camina en el entendimiento de los grandes sabios que venden su inteligencia al rico y poderoso” (1995b, p. 307). A diferencia de estos inteligentes de la razón instrumental, intelectuales y académicos entre los que podemos incluir a muchos especializados en la disciplina psicológica, los zapatistas sí disponen de una inteligencia con la que puede pensarse la razón de la dignidad.⁴² Es por esto que no se venden a ese mismo poder y esa misma riqueza que intentan imponerse lo mismo en el diálogo de los representantes gubernamentales con los guerrilleros del EZLN que en la relación cotidiana de las fuerzas económicas y gubernamentales con las esferas educativas, científicas, tecnológicas y culturales, tanto en la esfera privada como en la pública.

no quieren dinero”, que ellos “quieren al hijo varón”, que “se lo comerán, se lo están empezando a comer” (Castellanos, 1957, pp. 230-231).

⁴² Sobra decir que es por cierta inteligencia y no por falta de inteligencia que el EZLN desestima la razón instrumental y se guía por la razón de la dignidad. Podríamos incluso llegar más lejos, como lo hizo Adolfo Gilly (1997), y asociar la facultad inteligente únicamente con “la inmanencia de la razón ardiente de la inteligencia humana antes y más allá de la razón instrumental del mercado y del Estado” (p. 110).

LA CRÍTICA ZAPATISTA FRENTE A LA PSICOLOGIZACIÓN ANTIZAPATISTA

Las críticas zapatistas recién revisadas pueden aplicarse fácilmente a la psicología subyacente a la psicologización antizapatista que discutimos en el capítulo anterior. Esta psicologización, en efecto, implica todas y cada una de las formas dominantes de psicología que han sido criticadas en el discurso del EZLN. La psicología desmemoriada, por ejemplo, se pone de manifiesto en la circunstancia de que ninguno de los detractores del EZLN, ni siquiera La Grange o Rico (1997), se remontara más allá de los últimos acontecimientos y del reciente pasado biográfico de Marcos para considerar seriamente la historia de México y en especial de los indígenas de Chiapas. Estos indígenas, de hecho, fueron despreciados, ignorados e invisibilizados por los mismos críticos antizapatistas, los cuales, reduciendo el zapatismo al Subcomandante Marcos, incurrieron también de manera bastante clara en una psicología racista-discriminadora en la que los pueblos indios parecen formar parte del paisaje y aparecen invariablemente en una posición pasiva, subalterna e indigna de cualquier atención. Lo mismo ha sucedido con las mujeres, tanto de la comandancia como de las bases del EZLN, que tampoco han merecido ninguna mención en la psicología machista-patriarcal de los psicólogos y aprendices de psicólogos que se han dedicado a psicologizar el zapatismo.

La psicologización del zapatismo se ha guiado también claramente por una psicología conformista, fatalista-dilemática y homogeneizadora-normalizadora. Esta psicología se puso de manifiesto, por ejemplo, cuando Carlos Alberto Montaner (2001) diagnosticó la “globofobia” y el “antineoliberalismo” de los zapatistas, los cuales, al resistir contra la conformidad, la normalidad y la fatalidad asociadas al neoliberalismo globalizado, habrían evidenciado que se encontraban “férreamente acorazados contra cualquier vestigio de sentido común” (párr. 5). El sentido común que hace resignarse a la fatalidad neoliberal es aquí el criterio al que la gente debería conformarse y en función del cual tendría que homogeneizarse y normalizarse.

Mientras Montaner psicopatologizaba a los zapatistas por desviarse de la norma, otros psicologizaban a Marcos al considerarlo exponente de cierta norma. Tal fue el caso del psicólogo Anaconda (1994), el cual, procediendo según la psicología capitalista-mercantil, explicó todas las acciones y decisiones del Subcomandante por “sus calculadas ambicio-

nes” que lo habrían llevado “hasta el punto de mostrar indiferencia ante comer o ante los placeres sexuales” (pp. 22-23). Es así como el rentable ascetismo de un capitalista codicioso, mezquino y avariento, suplantaba el inevitable sacrificio del guerrillero y del revolucionario.

Además de la psicología capitalista-mercantil, el mismo Anaconda (1994) puso en obra una psicología despótica en el momento en el que explicó la solidaridad con los zapatistas por un mecanismo de “proyección” de seres “inseguros” y “dependientes” en relación con un supuesto líder percibido como un déspota “omnipotente” y “sobrehumano” (p. 19). La enfatización de la figura del supuesto líder Marcos y del vínculo proyectivo de cada seguidor con él, enfatización correlativa de la negación o subestimación del aspecto colectivo del movimiento, se basa en una psicología individualista y monológica-especular que lo reduce todo a los individuos, que no es capaz de abrirse a la otredad comunitaria de los pueblos indios y que no refleja sino el perfil de quien la propone cuando pretende mostrar el de aquellos a los que se refiere. Esta psicología está en el fundamento de quienes han reducido el zapatismo a lo que describen como la “vanidad” y el “ego indomable” de Marcos (La Grange y Rico, 1997, pp. 345-359), su “narcisismo” (Santamaría, 1998; Martínez, 2012, párr. 3; 2016, párr. 10), su “megalomanía” (Pina, 2001, párr. 4) o su “exhibicionismo” (Hernández Landa García, 1994, p. 20), su “cálculo” y su “ambición” (Anaconda, 1994, pp. 22-23).

Las tendencias más vergonzosas de nuestra propia subjetividad se atribuyen al Subcomandante Marcos, rebajándolo y denigrándolo, a fin de reducirlo a la escala de aquello tan mezquino en lo que nos hemos convertido en el capitalismo. Una vez que se ha degradado así al Subcomandante, se le hace condensar el sentido histórico trascendente del zapatismo. La historia de los pueblos indios y de las luchas campesinas en México no sólo se ve psicologizada y neutralizada, sino deshonrada y vilipendiada por asimilarse a la bajeza de un individuo típico del capitalismo neoliberal: el exhibicionista, vanidoso, narcisista, calculador y ambicioso en el que se intenta en vano convertir al Subcomandante.

CAPÍTULO 3

PSICOLOGÍA RADICAL ZAPATISTA

ENTRE CRÍTICA Y PSICOLOGÍA

Además de cuestionar las representaciones psicológicas dominantes en el seno de nuestra sociedad, el pensamiento zapatista sobre el sujeto nos ofrece una alternativa que se nos aparecerá en el presente capítulo como una psicología radicalmente colectiva, plural, dialógica y dialéctica. Esta psicología, que se opone de modo radical y diametral a la concepción de la subjetividad en el capitalismo, se distinguirá lógicamente por excluir de modo categórico los rasgos característicos de las configuraciones ideológico-psicológicas de nuestra sociedad: el conformismo, el despotismo, la desmemoria, el racismo y la discriminación, el machismo patriarcal, la homogeneización y la normalización, el individualismo y el afán de cuantificación, la disposición monológica-especular, el fatalismo dilemático y especialmente el espíritu mercantil capitalista. Entendemos entonces que el cuestionamiento de tales rasgos nos permita ya vislumbrar la alternativa ofrecida por el zapatismo.

En consonancia con el método crítico inaugurado por Marx y desarrollado por el marxismo occidental y por la Escuela de Frankfurt, la propuesta positiva zapatista se basa en el trabajo negativo de la crítica. Sin embargo, a diferencia de aquella perspectiva metodológica típicamente europea y moderna, las ideas psicológicas del EZLN dejan entrever algo que es anterior a la crítica, pero que la motiva, la fundamenta y la justifica, siempre *desde el fondo y desde atrás*, desde el espacio misterioso en el que se conservan los saberes ancestrales de las comunidades indígenas chiapanecas. Tales saberes nutren la psicología zapatista

y hacen que pueda ser útil para quienes intentan revertir al menos en cierto grado el proceso que Edgar Barrero Cuellar (2016) ha descrito como “invisibilización, negación y asesinato del pensamiento psicológico autóctono en la América Latina” (p. 188). Este pensamiento, que se recobra y exterioriza en la psicología zapatista, ya opera de algún modo en la crítica zapatista de la psicología que hemos expuesto. Ya opera en ella y como ella tanto al trazarle un camino como al fijarle un destino.

El anterior capítulo nos ha mostrado cómo el EZLN, realizando una parte del inmenso potencial crítico de la sabiduría de los pueblos originarios, abre una ruta que nos conduce a redefiniciones radicalmente nuevas, tan sugerentes como provocadoras, de conceptos cardinales del discurso psicológico. El cuestionamiento de las psicologías capitalista-mercantil, monológica-especular e individualista-cuantitativa permite vislumbrar a un sujeto humano histórico y colectivo que se encuentra más allá de la superficie ideológica en la que tan sólo aparece el *tendero*, el *homo œconomicus*, el que sólo vale como *productor/consumidor*, el que *tiene precio*, el que opera como una *mercancía de negocio*, el *clon del dinero*, el número, el *uno* aislado con su posesividad y su adaptabilidad. Este *uno* también se caracteriza por una supuesta normalidad blanca, masculina y heterosexual cuyo cuestionamiento nos descubre lo que se excluye: lo indígena, lo femenino, lo homosexual y todo lo demás percibido como prescindible y minoritario, tal como lo denuncian las críticas de las psicologías homogeneizadora-normalizadora, machista-patriarcal y racista-discriminadora.

La crítica de la psicología desmemoriada expande la memoria más allá de la facultad individual de retención del pasado, haciendo que se torne una capacidad social necesaria para la proyección hacia el futuro y para la cohesión de la propia identidad.⁴³ En la crítica de la psicología despótica, el razonamiento deja de consistir simplemente en el ordenamiento mental de ideas en el individuo, y revela su fundamento exterior dialógico, social e interactivo, que lo hace dependiente de relaciones igualitarias, horizontales, no despóticas. Estas relaciones reaparecen en el cuestionamiento de la psicología fatalista-dilemática, en el que vislumbramos al fin la posibilidad liberadora de hablar, discutir y decidir juntos, en lugar de conformarnos con los dilemas fatales impuestos verticalmente, despóticamente, por el poder y por los gobiernos. En el

⁴³ Conviene insistir en que la identidad a la que se refieren Marcos y el EZLN, tal como se ve materializada por el pasamontañas, discrepa claramente de la promovida por la psicología dominante. Los zapatistas conciben una condición identitaria no sólo colectiva e irreductible a sus expresiones individuales, sino también, como ya lo hemos advertido anteriormente, indefinida y abierta, en suspenso y en devenir. Se volverá sobre esto en el último capítulo.

mismo sentido, la conformidad, al ser concebida en la crítica de la psicología conformista, ya no es una simple aquiescencia, correspondencia interpersonal o adhesión de una persona a otra o al grupo que la influye, sino que muestra su vínculo esencial con el confinamiento en la individualidad, con la falta de una perspectiva auténticamente colectiva y con la sumisión ante un poder que no es ni el del grupo ni el de otra persona.

RADICALIDAD ANTE EL CAPITALISMO

Además de redefinir los mencionados conceptos, el cuestionamiento zapatista puede servirnos también, como lo veremos con detenimiento en el siguiente capítulo, para una valoración crítica global de aquellas teorías o corrientes científicas psicológicas a las que subyacen las psicologías criticadas por los zapatistas. Las objeciones del EZLN ante la psicología conformista y la fatalista-dilemática pueden aplicarse, por ejemplo, a los enfoques psicológicos de tipo normalizador y adaptacionista. Cuando los zapatistas cuestionan la psicología despótica, muchos de sus argumentos resultan válidos para poner en cuestión a los psicólogos o psicoterapeutas que buscan empoderar a las personas y volverlas más asertivas. La crítica zapatista de la psicología desmemoriada debería permitirnos fundar una sólida y potente argumentación contra el presentismo imperante en psicología. En cuanto a las críticas de las psicologías racista-discriminadora, machista-patriarcal y homogeneizadora-normalizadora, quizás nos ayuden a relativizar el universalismo normativo de la psicología. El mismo universalismo también podría ser puesto en causa como expresión de la psicología monológica-especular en la que uno mismo se toma por el universo entero. La crítica de este *uno* con su psicología individualista-cuantitativa, efecto directo de la globalización y absolutización de la psicología capitalista-mercantil, debería de permitir a su vez un cuestionamiento radical de la manera en que la disciplina científica psicológica tiende a privilegiar las variaciones cuantitativas a costa de las diferencias cualitativas, así como los factores individuales a expensas de aquellos aspectos colectivos irreductibles a la individualidad.

Las perspectivas psicológicas individualista-cuantitativa, monológica-especular y capitalista-mercantil sólo parecen ser útiles para estudiar el psiquismo de unos *clones del dinero* que nos recuerdan irresistiblemente la concepción marxiana de los capitalistas como *personifica-*

ciones del capital, es decir, como “capital personificado, dotado de conciencia y de voluntad”, con su “corazón” en el “bolsillo” (Marx, 2008, pp. 109-179). En este caso, en lugar de que la economía sea una rama de la psicología –como lo habría sostenido Charles de Gaulle–, es la psicología la que parece formar parte de la economía. Y es verdad que podríamos concluir esto al analizar detenidamente los desarrollos académicos y extra-académicos de la disciplina psicológica hegemónica en la actualidad.

En realidad, la actual psicología hegemónica es tan sólo *una* psicología, la capitalista-mercantil, monológica-especular e individualista-cuantitativa: la del capital personificado como clon del dinero que monologa con su reflejo en el espejo, lo que han reconocido a su modo, por cierto, múltiples psicólogos críticos y otros críticos de la disciplina psicológica (v. g. Parker, 2010; Roberts, 2015; Pavón-Cuéllar, 2016a; Veraza, 2018). Nutriéndose del pensamiento psicológico de los pueblos originarios, los zapatistas van más allá del espejo y proponen ahí otra psicología diferente, ya no capitalista ni mercantil: ya no individualista, cuantitativa, monológica y especular, sino radicalmente colectiva, plural, dialógica y dialéctica. Esta psicología radical ha sido amplia y minuciosamente elaborada, se encuentra dispersa en decenas de miles de palabras y puede adivinarse a través de innumerables formulaciones, incluidas algunas de las más conocidas y representativas del EZLN. Veamos algunos ejemplos con los que ilustraremos los cuatro aspectos definitorios que acabamos de atribuir a la psicología radical zapatista.

PSICOLOGÍA RADICALMENTE COLECTIVA: NOSOTROS EN LUGAR DE MÍ

Los zapatistas “no se plantean problemas individuales”, sino que “funcionan en colectivo” (Galeano, 2016, párr. 42). Es colectivamente como proceden, se animan y se conciben en el plano psicológico.⁴⁴ Tanto al

⁴⁴ Este peso de la colectividad en la concepción psicológica de los zapatistas es un elemento claramente indígena que hunde sus raíces en la representación mesoamericana de la individualidad. Esta representación, tal como ha sido reconstruida por López Austin (2015), atribuye al individuo una “*teyolía*”, un “alma identitaria” innata y colectiva, que es el centro de su vitalidad y de su intelecto, que lo une interiormente con el grupo con el que la comparte y que proviene de los “desdoblamientos del dios patrono de la humanidad” que se torna uno diferente para cada etnia, para cada comunidad y para cada familia (pp. 102-105). Cada ente colectivo tiene así un alma que habita en cada uno de los individuos que lo componen. La individualidad está literalmente *habitada* por la colectividad.

representarse o al sentir y pensar como al expresarse o discutir y actuar, optan de manera decidida por una colectividad que adopta generalmente la forma total, unitaria y orgánica de la comunidad indígena.

El comunitarismo ha sido un factor decisivo en la resistencia de los pueblos originarios contra un capital que intenta someterlos al fragmentarlos en individuos y grupos enemigos, al crear conflictos entre ellos, al repartir favores, al armar a unos y sobornar a otros, al “alentar el individualismo y la confrontación con la comunidad” (Galeano, 2019, párr. 38). Oponiéndose a la estrategia del *divide y vencerás* con la que el capitalismo ha logrado vencer a la poderosa humanidad al dividirla en elementos rivales e impotentes, los indígenas comprendieron muy pronto que lo más efectivo era mantenerse unidos y cohesionados en comunidades indivisibles e invencibles.⁴⁵ El comunitarismo, entendido aquí simplemente como un colectivismo radicalizado, es entonces una forma de supervivencia en tiempos capitalistas, pero también un modo alternativo de vida que permite vivir todo aquello que sólo puede vivirse de modo comunitario, todo aquello que se ha perdido en el capitalismo, todo aquello cuya ausencia nos ha deshumanizado en las sociedades modernas individualistas.⁴⁶ Es para seguir existiendo y además para seguir existiendo plenamente como seres humanos que los indígenas optan por ser comunidad, por ser colectividad, por ser *nosotros*.

La opción comunitaria del EZLN es una opción por el *nosotros* que puede ilustrarse con la indicación que le dan “los más antiguos principales” indígenas al Subcomandante Marcos (2001e): “Toma ya nuestra voz, nuestra mirada anda; hazte oído nuestro para escuchar del otro la palabra; ya no serás tú, ahora eres nosotros” (pp. 162-163). En su psicología verdaderamente comunitaria o radicalmente colectiva, en efecto, los zapatistas se presentan a sí mismos por lo general como *nosotros*, como un ente colectivo transindividual, y no de modo individual como *yo*, *tú* o *él*.⁴⁷

⁴⁵ Reconociendo esta comprensión, Álvaro García Linera (2014) considera que uno de los principales aportes del zapatismo ha sido el de poner de manifiesto la “democracia comunitaria” indígena “fundada en una ética de la participación y el compromiso con la cosa pública” por la que se impide “la suplantación y la expropiación de las decisiones sociales” por parte de unos cuantos (p. 219).

⁴⁶ Es por esto que García Linera (2014) se pregunta en su análisis del movimiento zapatista: “¿no son también los indios los sujetos donde se renuevan y perseveran las tendencias comunitaristas susceptibles de proyectarse como fuerzas alternativas a la valorización del capital?” (p. 218)

⁴⁷ Tenemos aquí también una orientación incontestablemente indígena que ha sido puesta de relieve por Lenkersdorf (2002) al observar cómo la desinencia “*tik*”, indicativa de “nosotros”, es una “palabra-clave” del tzeltal y del tojolabal que se repite

Aunque se renuncie al *yo* para ser *nosotros*, la opción por lo colectivo no significa necesariamente un sacrificio del individuo. Puede incluso representar lo contrario. Como lo veremos cuando abordemos el aspecto plural de la psicología zapatista, es posible y hasta previsible que la individualidad se vea favorecida en sí misma y en su carácter singular por ser parte o integrante de una colectividad.⁴⁸

En los términos del Subcomandante Galeano (2017), “el colectivo puede sacar a relucir lo mejor de cada individualidad” (párr. 89). El individuo muestra colectivamente su generosidad, entrega, nobleza, espíritu de sacrificio, capacidad de trascendencia, etc. Antes de cualquier otra cosa, lo primero que la colectividad revela en lo individual es la verdad, *su* verdad, la verdad colectiva de lo individual. Esta verdad es aquella que se abstrae engañosamente de la individualidad sobredimensionada por la psicología individualista dominante.

Si los individuos psicológicos no son más que una engañosa representación abstracta de una verdad irreductiblemente colectiva, el revelador pasamontañas zapatista es una refutación concreta de tal representación. El último capítulo estará dedicado a tal refutación y a su importancia para el cambio social, pero ahora debemos al menos considerar cómo el pasamontañas borra la identidad-personalidad individual hipertrofiada en la ideología individualista liberal de la psicología. Esta desaparición de la individualidad permite redescubrir la colectividad.

incesantemente cuando se habla en estas lenguas (p. 25). El *tik* de los tzeltales y tojolabales, como lo argumenta el mismo autor de manera bastante convincente, “predomina tanto en el habla como en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo”, y, por consiguiente, representa un “elemento tanto lingüístico como vivencial” (pp. 25-26). A diferencia del sujeto cartesiano con su *yo* que “se encierra en sí mismo” y “se aísla de todo lo demás”, el indígena está “incorporado en el todo nosótrico” que “no es la suma de tantas individualidades”, sino “una sola cosa, un todo”, una “entidad cualitativamente distinta”, un “organismo” (pp. 31-32) que impide al individuo “tomar decisiones individualistas que puedan ser adversas para la comunidad” (p. 39). Este organismo no sólo comporta el “predominio del nosotros” e impide “la preponderancia del individuo, independientemente de que sea *yo*, *tú*, él o *ella*”, sino que es también un “gran nivelador” que excluye el “estatus social, político o económico de la persona individual” (p. 33).

⁴⁸ Entre los indígenas tzeltales y tojolabales, como también lo subraya Lenkersdorf (2002), “no se niega la individualidad” de los elementos constitutivos individuales de la totalidad nosótrica (p. 32), ya que el nosotros exige a cada individuo su “aportación individual” y “tiene una estructura interna dentro de la cual cada miembro individual tiene su lugar” (pp. 39-40). Entendemos entonces que el aislamiento y la separación del todo colectivo hagan al individuo “marchitarse y perderse”, ya que la colectividad es determinante para el psiquismo individual y “conforma el pensamiento y el actuar de cada individuo” que por ello “habla en nombre de nosotros y no de sí mismo” (p. 32).

Como bien lo señala Marcos (2006), “el pasamontañas, cubrir el rostro, significa no reafirmar la identidad propia sino la identidad colectiva” (párr. 5). Es el mismo efecto del anonimato de los guerrilleros. Necesitamos de “los sin rostro y sin nombre”, que son “todos y ninguno, uno y muchos”, para que “Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo”, pueda “tomar nombre y rostro” (EZLN, 1994h, pp. 211-212).

ENTRE COLECTIVIDAD Y PLURALIDAD: UN CORAZÓN DENTRO DE MUCHOS CORAZONES

Al *tomar nombre y rostro*, el ente colectivo justifica una psicología radicalmente colectiva, una psicología del *corazón del pueblo* como la propuesta por los zapatistas, en la que el corazón es descrito singular y colectivamente, según los términos de la Comandanta Ramona (1996), como “nuestro corazón”, aunque sin dejar de respetar la pluralidad al aspirar a que sea tan sólo “un corazón más dentro de muchos corazones” (párr. 12). El corazón único de cada individuo contiene así, dentro de sí mismo, el corazón de la colectividad.⁴⁹ Esta psicología tan plural como singular y colectiva es diametralmente opuesta a la disciplina he-

⁴⁹ También puede ocurrir que el “corazón de los muertos viva en los pechos” de aquellos zapatistas que se disponen a la guerra (EZLN, 1994i, p. 138). Ante estos pasajes y otros más en los que el EZLN se refiere al corazón de la colectividad implantado en los individuos, ¿cómo no pensar en la psicología mesoamericana y en la relación interna que establece entre las “almas individualizantes”, como el *tonalli* y el *ihíyotl* de los nahuas, y la ya mencionada “alma identitaria” colectiva, la *teyolía* de los mismos nahuas, que se aloja precisamente en el corazón de cada uno (López Austin, 1980, pp. 221-262; 2015, pp. 102-105)? Debe considerarse también aquí el sentido tan importante y tan particular que tiene el corazón para los indígenas que se incorporan a las filas del EZLN. Entre los tzeltales, por ejemplo, el corazón es “el centro de las personas, el núcleo, la esencia de lo que es cada quien, lo que le da vida, lo que lo constituye, lo que lo rige” (Gómez Fernández, 2014, p. 76). Los choles, por su parte, asocian el corazón al “pensamiento, las emociones, el entendimiento, los estados de ánimo y ciertas cualidades personales como el valor, la fidelidad y la amabilidad” (Martínez González, 2007b, p. 157). En cuanto al pueblo tzotzil al que pertenece la Comandanta Ramona, concibe el corazón como la fuente de “las emociones, los impulsos, los deseos, los apetitos”, aunque no excluye que pueda “pensarse en el corazón” cuando se trata de un “pensamiento impulsivo que impele a la acción” (Guiteras Holmes, 1965, pp. 235-236). Quizás tal *pensamiento impulsivo* sea el que surge del corazón de los muertos e impulsa a los zapatistas a la guerra en la crisis de finales de 1994. Lo seguro es que el corazón del que se habla es colectivo, es del pueblo y hasta de sus muertos, aunque resida en el más íntimo fondo individual, el del centro personal del que brotan impulsos y emociones.

gemónica individualista de *los clones enanos del dinero*. En lugar de muchas expresiones de lo mismo, tenemos un solo corazón dentro de muchos corazones que son totalmente diferentes unos de otros. Lo que tenemos, en otras palabras, es una misma lucha que es profundamente “colectiva” aunque “la decisión de luchar” sea en cada caso “individual, personal, íntima, como lo es la de seguir o claudicar” (Marcos, 2013b, párr. 23).

De modo paralelo, en la misma lucha, tenemos la singular apertura de cada uno a todos los que somos en lugar del confinamiento de cada uno en la propia individualidad indiferenciada, intercambiable con las demás, pero también en rivalidad con ellas. En lugar del psiquismo individualmente posesivo, competitivo y acumulativo del *capital personificado* con su lógica de *para mí todo, nada para los demás*, tenemos la generosa desposesión-renunciación expresada en el imperativo de “nada para nosotros, para todos todo” (EZLN, 1994e, p. 57). La perspectiva es entonces la de *todos*, la del organismo social en su totalidad, y no la de *uno mismo y los demás*, no la de uno mismo que debería competir, como todos, contra los demás.

Lejos del espíritu competitivo individualista y eficientista de Norman Triplett y sus sucesores en la hegemónica psicología supuestamente social, el enfoque psicológico zapatista es el de caminar como colectivo, como la “columna guerrillera” que “es tan rápida como el hombre más lento” (Marcos, 1994k, p. 75). No importa qué individuo es más rápido, más eficiente o inteligente, más adaptado o equilibrado. La desigualdad entre individuos, que sigue obsesionando a los psicólogos actuales, es algo que no tiene importancia alguna en la psicología zapatista. En esta psicología radicalmente colectiva y profundamente igualitaria, lo importante es que la colectividad no se desarticule y que nadie sea ni excluido ni inferiorizado, ni segregado ni discriminado, tal como lo han sido los zapatistas, víctimas de la misma ideología que subyace a la psicología hegemónica.

PSICOLOGÍA RADICALMENTE PLURAL: UN MUNDO CONTENIENDO MUCHOS MUNDOS

El espíritu igualitario de la psicología zapatista repudia la *desigualdad cuantitativa* que significativamente obsesiona a los actuales psicólogos, pero esto no implica de ningún modo un sacrificio de la pluralidad o de la *diferencia cualitativa*. Para el EZLN, por el contrario, la diferencia implica la igualdad. Hay que tomar en serio la fórmula zapatista según la

cual “todos somos iguales porque somos diferentes” (EZLN, 1996c, p. 316).

La diferencia cualitativa hace que los sujetos, absolutamente singulares, sean inconmensurables entre sí, no pudiendo ser comparados en función de las desigualdades cuantitativas psicológicas entre sujetos más o menos inteligentes o eficientes, más o menos desarrollados o deprimidos, más o menos capaces o incapaces de realizar operaciones cognitivas. El *más o menos* de la desigualdad puede funcionar en dimensiones extensivas y cuantificables como aquella en la que se ubican el dinero y sus clones, es decir, las personificaciones del capital en la psicología hegemónica. Sin embargo, detrás del espejo capitalista con el que monologa la psicología hegemónica, la pluralidad excluye cualquier desigualdad entre los seres humanos singulares de los que se ocupa una psicología zapatista radicalmente plural.

El EZLN aspira precisamente a un lugar en el que nadie sea definido por números o escalas o coeficientes, en el que *nadie sea más ni menos nada*, en el que *nadie pueda ser cuantitativamente comparado a nadie*, sino sólo *cualitativamente distinguido como alguien único*. En otras palabras, los zapatistas quieren un mundo en el que se respete la pluralidad y la diferencia: “un mundo en donde quepan muchos mundos” (EZLN, 1996a, p. 89). Este mundo es el reflejo fiel y al mismo tiempo la proyección utópica de unas comunidades indígenas que son exactamente lo contrario de las muchedumbres de la modernidad europea-estadounidense: no masas compuestas de innumerables átomos indiferenciados entre sí a pesar del aislamiento de cada uno en su esfera individual, sino organismos comunitarios formados por miembros diferenciados entre sí a pesar de su estrecha integración orgánica, pero también en virtud de ella, pues ella exige que los miembros se diferencien de los demás e incluso de sí mismos en distintos momentos en función de los diferentes papeles que debe desempeñar.⁵⁰

⁵⁰ Al explicar esta diferenciación, Lenkersdorf (1996) compara la comunidad tojolabal con una gran familia en la que todos los miembros son diferentes unos de otros, aunque también cada uno puede ser diferente de sí mismo a cada momento, como cuando una misma persona es “a la vez madre, hermana mayor, hermana menor, cuñada, comadre, anciana, etc.”, de tal modo que “cada uno de nosotros desempeña una pluralidad de funciones que nos eslabonan a unos con otros y con el todo”, no habiendo nadie “limitado a cumplir una sola función” (pp. 88-89). Todo esto, como bien lo subraya Lenkersdorf, excluye “la nivelación mecánica y la subordinación incondicional” (p. 89), y además hace que la comunidad indígena, “siendo muy unificada”, sea “a la vez muy pluralista o multifacética” (pp. 90-91).

ENTRE PLURALIDAD Y DIALOGICIDAD: LA CASA DE LOS MUNDOS Y SU REQUISITO DE INGRESO

Lo que reina en las comunidades indígenas de Chiapas es, pues, la diferencia, la heterogeneidad y no la homogeneidad, la pluralidad y no la uniformidad.⁵¹ Tenemos aquí la profunda inspiración de la psicología zapatista radicalmente plural que sueña con una sociedad en la que haya cabida para los más diversos grupos e individuos, los que ya existen, pero también los que todavía no existen. El sueño, en los términos más recientes de Moisés y Galeano (2016), es el de “una casa tan grande que en ella quepan no uno, sino muchos mundos, todos, los que ya hay, los que todavía van a nacer” (párr. 47).

La totalidad abarca lo que todavía no es. Lo que falta, paradójicamente, forma parte del todo. La casa mantiene sus puertas abiertas para los mundos que el futuro nos depare. De lo que se trata es de contener todo lo posible y no sólo todo lo real, todas las posibilidades y no sólo todas las realidades, todo lo que se nos ocurra y no sólo todo lo que ya se nos ha ocurrido. Tan sólo así puede asegurarse que la casa tenga la capacidad para acoger a cualquier invitado, para dar su techo a todos los diferentes mundos que pueden cobrar existencia, todos ellos particulares e irreductibles a cualquier generalidad unificadora que nos permitiera preverlos con anticipación.

Como hemos visto, lo único generalizable, el único requisito general que habrá de condicionar el ingreso a la *la casa de los mundos*, será el principio de la igualdad. Este principio debe regir la hospitalidad porque es paradójicamente por él por el que puede haber un mundo que sea incondicionalmente hospitalario ante la pluralidad, ante la diferencia cualitativa, ante la diversidad individual y cultural entre los mundos. Para que todos los mundos quepan en la casa de los mundos, no puede aquí haber cabida para el mundo que usurpa los demás mundos ni para su perspectiva psicológica hegemónica, burguesa y etnocéntrica, esencialmente normalizadora y discriminatoria, fundada en la generalización imperialista de criterios septentrionales-occidentales y capi-

⁵¹ Como también lo ha observado Lenkersdorf (1996) al referirse al pueblo tojolabal, su comunidad no uniformiza ni homogeniza, pues “no niega las diferencias de cada uno manifiestas en los distintos papeles que cada uno desempeña” (p. 88). De ahí que el mismo autor describa la comunidad indígena, de manera esclarecedora, como una “comunidad polifónica y sinfónica” en la que vemos concertarse las diferentes “aportaciones individuales” (Lenkersdorf, 2002, p. 40).

talistas-liberales para evaluar cuantitativamente los mundos psíquicos de los individuos y de los grupos.

Mientras que la psicología hegemónica es uno de tantos monólogos especulares del mundo que se hace pasar por el único mundo, la psicología zapatista rompe el espejo y va más allá en busca de un diálogo entre diferentes mundos reconocidos en su diferencia. Ningún mundo puede imponerse aquí sobre otro mundo. Ninguno tiene derecho a someter o acallar al otro. Como sucede aún en muchas comunidades indígenas de Chiapas, ningún sujeto puede hacer valer su poder hasta el punto de negar a los demás sujetos como sujetos y reducirlos a objetos de su poder.⁵²

PSICOLOGÍA RADICALMENTE DIALÓGICA: ENTRE NOSOTROS Y NOSOTROS

En lugar del poder con su lógica de sujeto-objeto, el zapatismo se muestra digno heredero de los pueblos originarios al buscar instaurar un diálogo entre sujetos que saben hablarse y escucharse. La orientación hacia el diálogo se nutre, pues, de la sabiduría de las comunidades indígenas, pero también de la propia historia del EZLN. Esta historia, como ya lo vimos al principio, es la de un largo diálogo entre los indígenas de Chiapas y los intelectuales de la ciudad, entre los saberes ancestrales de los primeros y la perspectiva marxista de los segundos, entre la resistencia de las estructuras comunitarias y la estrategia revolucionaria de las organizaciones comunistas.⁵³

⁵² De ahí que Lenkersdorf (1996), al ocuparse del caso tojolabal, utilice el término de “intersubjetividad” para designar la perspectiva en la que “todos somos sujetos” y “no hay objetos ni en el contexto del idioma ni en el de la cultura” (p. 14). Incluso en el mismo acto de conocer, tal como se concibe y tal como se expresa en la lengua, no hay un conocimiento “unidireccional” del objeto por el sujeto, sino una acción “bidireccional” que es una especie de “cooperación” e incluso diálogo entre el “sujeto conocedor” y un “sujeto por conocer” o “*conociendo*” que no es ni objeto ni mudo ni pasivo (p. 57). Volveremos sobre esto en el último capítulo.

⁵³ Esta historia, como lo ha observado Sergio Tischler (2016a), es la de un “choque de lenguajes”, la de una “fisura” de la que brota el EZLN, la de un diálogo que debe entablarse porque la “homogeneización” resulta sencillamente imposible (pp. 47-49). Al final de esta historia, según el mismo autor, el sujeto será pensado “en términos dialógicos más que instrumentales”, en una “temporalidad múltiple, no homogénea” (Tischler, 2016b, p. 51). Tenemos aquí una penetrante intuición de la psicología radicalmente dialógica de los zapatistas.

Los indígenas dialogaron con los guerrilleros y fue así como les enseñaron su noción radical de lo que debe ser un diálogo.⁵⁴ La herencia de los pueblos originarios y la experiencia del EZLN produjeron una psicología radicalmente dialógica en la que no sólo hay un reconocimiento de la otredad propia de otros mundos, sino también un esfuerzo de acercamiento y entendimiento en el seno del mundo en el que caben muchos mundos. Las interminables asambleas zapatistas, con su democracia basada en el consenso y no en la mayoría, son un claro ejemplo del respeto al imperativo de compenetración íntima entre grupos e individuos como única vía para lograr el pleno respeto de los sujetos singulares y de los sectores minoritarios.

Para estar seguro de no excluir ni oprimir al otro, no me basta con respetar su otredad a la distancia. Es preciso, además, encontrarme con él en una trama transindividual en la que sus intereses y deseos resulten indisociables de los míos, su otredad se engarce con mi propia identidad y prácticamente seamos un mismo *nosotros* y padezcamos lo mismo que él padece. Al reconstituírnos así como colectivo, no podría excluirlo y oprimirlo sin excluir y oprimir lo que somos colectivamente, como *nosotros*, el uno con el otro. Es toda la comunidad la que sufre aquello que le ocurre a cada uno de sus miembros.⁵⁵

Llegamos aquí al plano colectivo, sencillamente inconcebible para la psicología hegemónica, en el que los zapatistas pueden llegar a sostener que “detrás de nosotros estamos ustedes” (EZLN, 1996c, p. 314). Primero leemos esta frase, nos descubrimos a nosotros mismos detrás de los pasamontañas de los zapatistas que la enuncian y comprendemos que están en donde nosotros estamos, que somos ellos, que son lo que somos.⁵⁶ Pero luego, si avanzamos un paso más, los redescubrimos

⁵⁴ John Holloway (2010) atribuye acertadamente a los zapatistas una “política de hablar-escuchar en lugar de sólo hablar”, un “concepto dialógico de la política” en contraposición a la “práctica política monológica”, y cita en apoyo a esta idea una entrevista inédita en la que Marcos admite que las comunidades indígenas “enseñaron a escuchar” al primer núcleo guerrillero (p. 194).

⁵⁵ De igual modo, si un miembro es individualmente responsable de algo, toda la comunidad asume colectivamente la responsabilidad individual. Por ejemplo, en el idioma tojolabal, como lo ha subrayado Lenkersdorf (2002), no se dice que “uno de nosotros cometió un delito”, sino que “uno de nosotros cometimos un delito”, de tal manera que el nosotros sigue siendo el sujeto, la acción individual no rompe la “vinculación nosótrica” y la “cohesión grupal” se mantiene a través y a pesar del comportamiento de cada uno (pp. 175-179).

⁵⁶ En este primer nivel de análisis, lo que se descubre, citando la breve fórmula de Holloway (2002), es que los zapatistas “no son un *ellos*, sino un *nosotros*” (p. 156). Este *nosotros* pudo constituirse gracias a los “puentes dialógicos” edificados por el EZLN para que “gran parte de la sociedad mexicana e internacional compren-

a ellos más allá de nosotros al vislumbrar que no dejan de ser ellos por ser nosotros, que son algo que siempre nos trasciende, algo que desconocemos, otra civilización que supera todo conocimiento que podamos tener sobre ella. Es entonces y sólo entonces cuando el espejo se nos transparenta.⁵⁷

El monólogo especular se torna diálogo, pero no cualquier diálogo, sino uno *entre nosotros y otros nosotros* que se revelan de pronto delante y simultáneamente detrás de nosotros. La aproximación dialógica es

diese, al verse reflejada en el espejo de los indígenas mayas mesoamericanos, que ellos formaban parte de otras civilizaciones también atomizadas por el mundo moderno” (Bellido Peris, 2018, p. 33). El problema de tal visión es la ceguera por la que no ve que el mundo moderno resulta indisociable de *una* civilización mundializada, la de *este nosotros*, la excluyente, la colonizadora, y que su efecto de atomización ha debido enfrentarse a la tenaz resistencia de *otra* civilización excluida, la mesoamericana, con la que recordamos y podemos elevarnos al nivel de *otro nosotros* que tendemos a olvidar. Paradójicamente necesitamos del reconocimiento de una otredad radicalmente otra, tan irreductible a nuestra mismidad como incomprendible para nosotros e inabarcable para nuestro conocimiento, para poder ser *nosotros* de un modo verdaderamente universal, es decir, no excluyente del otro. Esto nos exige pensar, no en términos universalistas ni particularistas, pero sí en clave metafísica y no ontológica (Levinas, 1974), analéctica y no dialéctica (Dussel, 1977), lo que puede resultar imposible para quien se mantiene aferrado a la perspectiva de la identidad propia de la tradición filosófica europea-occidental, como se ha ilustrado, por ejemplo, en el debate entre Karl-Otto Apel (1995) y Enrique Dussel (1996).

⁵⁷ ¿Cómo no pensar aquí en el espejo humeante de Tezcatlipoca y en el famoso espejo azteca de obsidiana exhibido en el Museo Británico? La superficie del espejo nos permite descubrir al otro, a ustedes, por detrás y a través de nosotros al vernos a nosotros mismos. Es así también como la psicología radicalmente dialógica se impone a la monológica-especular en el discurso con el que los zapatistas interpelean a la sociedad mexicana. Esta sociedad se ve reflejada en el EZLN al tiempo que logra vislumbrar algo que la trasciende. Adolfo Gilly (1997) comentó al respecto que “la rebelión indígena le presentó un espejo a esa sociedad, el espejo negro de obsidiana” en el que nos vemos “a través del espejo en cuya superficie nos reflejamos cada uno pero en cuyo fondo puede discernirse el todavía no disuelto mundo encantado” (p. 111). Al igual que todo lo demás asociado con los pueblos originarios, el discurso del EZLN, al ser leído por los mexicanos, da la doble impresión de ser tan propio como ajeno, tan próximo como lejano, tan familiar como enigmático, tan íntimo de uno mismo como perteneciente a un otro absolutamente diferente de uno mismo. Esta doble impresión podría expresarse mediante conceptos psicoanalíticos tales como lo “ominoso” [*unheimlich*], lo extrañamente familiar en Freud (1919), y lo “éxtimo” [*extime*], lo más íntimo y lo más exterior y excluido en Lacan (1969). Habría que preguntarse en qué medida el Subcomandante Marcos o Galeano contribuye a reflejar nuestra intimidad a través de aquello mismo que los indígenas zapatistas ayudan a transparentar como lo más exterior y excluido.

tal que ya no podemos distinguir a los interlocutores, a unos de otros, a uno de otro, aun cuando cada uno descubre que el otro está siempre más allá de uno. Este *más allá* es precisamente lo que hace que haya ese nosotros de segundo grado que resulta inabarcable por cualquier yo. No pudiendo reducirte ni a lo que yo soy ni a lo que yo pienso, debo admitir la existencia de ese nosotros que tan sólo cabe dentro de un espacio infinito: ese nosotros que siempre supera y desborda internamente la existencia y el pensamiento de cualquier yo, de cualquier nosotros delimitado por ustedes, ya que se abre tímidamente a la ilimitación de lo que ustedes pueden ser y pensar.⁵⁸

Ustedes y nosotros nos reconocemos como irreductibles unos a otros y por eso mismo constituyendo el nosotros que no es ni el suyo ni el nuestro, sino el proclamado por el EZLN en 1996. Los zapatistas nos descubren, de pronto, lo que somos con ellos como nosotros al escucharnos cuando los escuchamos. Lo que nos ocurre entonces a nosotros es lo mismo que le sucede a los zapatistas, casi veinte años después, y por lo que les dicen a los familiares de los desaparecidos de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa que “en sus palabras de ustedes también nos escuchamos a nosotros mismos”, que “en esas palabras nos escuchamos decir y decirnos que nadie piensa en nosotros los pobres de abajo” (EZLN, 2014, párr. 45-46). El diálogo es entre nosotros, entre nosotros y ustedes en los que nosotros nos reconocemos, lo que no significa, desde luego, usurpar la palabra y la posición del otro al establecer con él un monólogo conmigo mismo en el que no hay lugar para la palabra del otro.

⁵⁸ Sobra decir que este *nosotros* no corresponde simplemente a una “comunidad de comunicación” en la que se llegue al “entendimiento y al consenso” al considerar los “intereses” de todos los *ustedes* “afectados”, incluyendo al fin a grupos tradicionalmente excluidos como los indígenas (Apel, 1995, pp. 116-117). De lo que se trata, como lo explica muy bien Dussel (1996), es de ir más allá del entendimiento y del consenso con ustedes, más allá de la definición de los intereses de ustedes, más allá de la “comprensión” y de la “totalidad de sentido”, para llegar hasta el punto en el que nos dejamos interpelar por ustedes como por algo que se encuentra siempre más allá de lo que podemos pensar, “una alteridad nunca manejable”, un Otro “nunca del todo comprensible y comunicable” (pp. 143-144). Por ejemplo, necesitamos reconocer a los pueblos originarios como inabarcables para nuestro pensamiento, como impensables a través de la forma en que entendemos los *intereses* o el *consenso* y los demás términos de nuestra comprensión y comunicación, para llegar a coincidir con ellos en un *nosotros* en el que se trascienda y supere nuestra perspectiva particular europea-occidental. Esto nos debe obligar a considerar no solamente los *intereses* de los pueblos originarios, no solamente lo negociable y consensuable, sino también todo lo demás que nos interpela y para lo que ni siquiera existe un lugar y un concepto en el espacio de nuestro pensamiento.

ENTRE LO DIALÓGICO Y LO DIALÉCTICO: EL MANDAR OBEDECIENDO Y SU PODER CONTRA EL PODER

La idea zapatista del *somos ustedes* no es la de ponerse en el lugar de otros individuos, intentar ver con sus ojos y sentir lo mismo que ellos, como en aquella empatía psicológica interindividual que delata visiblemente su fundamento individualista. De lo que se trata es de ser el mismo *nosotros*, de tal modo que nos liberamos y satisfacemos colectivamente, nos realizamos unos con otros y nuestro poder es idéntico a nuestra sumisión. Al someternos a la colectividad, en efecto, ejercemos nuestro poder colectivo, y al detentarlo como individuos, es para obedecer a los demás y así realizar el poder colectivamente. Esto es lo que el EZLN resume con su fórmula del “mandar obedeciendo”, la cual, describiendo “un proceso y no un decreto”, remite a una compleja operación psicológica en la que se realiza un “volteo de la política” (EZLN, 1997 p. 78).

El poder ya no es ejercido unilateralmente por unos individuos sobre otros, como ocurre en los regímenes políticos representativos o en las investigaciones psicológicas sobre la autoridad, la conformidad o la influencia social. En lugar de relaciones exteriores interindividuales, tenemos un encuentro interior del sujeto con su propia intimidad colectiva. Lo paradójico es que este encuentro condicione un diálogo que no puede entablarse interindividualmente. Los individuos monologan unos con otros. Es la sociedad la que dialoga consigo misma.

Es en el diálogo en el que se entreteje la sociedad a través de una psicología dialógica sintetizada en fórmulas como el imperativo democrático de *mandar obedeciendo* y la topología intersubjetiva en la que *detrás de nosotros estamos ustedes*. El origen dialógico de estas fórmulas explica también su estructura dialéctica, intrínsecamente compleja, inestable, contradictoria y dinámica. Los opuestos dialécticos emergen, se enfrentan y se resuelven una y otra vez, de manera tan provisional como incesante, dentro del mismo diálogo y a través de los interlocutores, nosotros y ustedes, que se oponen dialógicamente los unos a los otros. Confirmando su etimología, el diálogo enciende y entretiene la

dialéctica, la mantiene viva y abierta, evitando cualquier síntesis definitiva.⁵⁹

No hay síntesis definitiva precisamente porque hay diálogo asambleario en el que los opuestos no dejan de aparecer y tomar la voz de nosotros y de ustedes. Y, sin embargo, si hay voz, es para buscar un acuerdo, un consenso, es decir, una resolución de la oposición dialéctica en el nosotros en el que nos encontramos con ustedes. Por ejemplo, en el fundamento mismo de todo esto, unos y otros nos convencemos de que debemos obedecernos para tener derecho a mandar, y al empezar a mandar al obedecer, comprendemos que mandamos precisamente porque detrás de nosotros están aquellos a los que obedecemos, aquellos que en realidad ni siquiera son diferentes de nosotros, sino que son lo mismo que somos nosotros, *nosotros*, los que sólo al obedecernos podemos ejercer el poder sin padecerlo.⁶⁰

El ejercicio de poder, tal como se lo representa el EZLN, está paradójicamente destinado a neutralizar el poder, a desprenderse de él, a soltarlo, a dejar que pase a través de uno sin tomarlo.⁶¹ El poder tiene aquí

⁵⁹ De ahí que Tischler (2016b) descubra en el zapatismo una “dialéctica antisintética” basada en la “*dialogicidad*” y asociada con la “heterogeneidad” y con la “temporalidad múltiple” (pp. 50-51).

⁶⁰ Idea profundamente indígena que no excluye, desde luego, que haya quienes dirigen, pero los dirigentes lo son porque saben obedecer. En otras palabras, “los dirigentes verdaderos reciben todo el respeto porque saben articular el pensamiento de la comunidad y, en este sentido, obedecen a la comunidad” (Lenkersdorf, 1996, pp. 80-81).

⁶¹ Esto es lo que le permite a John Holloway (2010) situar a los zapatistas en un “espacio de anti-poder” e identificarlos con la aspiración a “cambiar el mundo sin tomar el poder”: una aspiración a emancipar el “poder-hacer” y disolver el “poder-sobre” con el que se interrumpe el “flujo social del hacer” (pp. 41-67). Los planteamientos de Holloway, estrechamente vinculados con los del zapatismo, fueron cuestionados por importantes pensadores marxistas. El cuestionamiento llevó a veces a problematizar la idea zapatista del poder a la que aquí nos hemos referido (ver Holloway, 2006). Conviene recapitular brevemente esta problematización. Michael Löwy (2006) intentó demostrar que ni el zapatismo ni otras formas de “vida colectiva y de acción de seres humanos” podían prescindir totalmente del poder en el sentido fuerte del término, el “poder-sobre”, el ejercido unilateralmente por grupos o individuos (pp. 109-110). Atilio Boron (2006) se preguntó con cierta dosis de ironía cómo se haría para “obligar a los despóticos detentadores del poder burgués para que, de ahora en más, *manden obedeciendo*”, y juzgó que estas “formas alternativas” de organización social no son más que “otros nombres para referirse a una revolución social en ciernes que destruye el orden capitalista e instaaura otro nuevo” (p. 142). Tras estimar que Holloway “idealizaba al EZLN y sobreestimaba sus conquistas teóricas”, Guillermo Almeyra (2006) concedió que “el mandar obedeciendo es propio de las comunidades agrarias”, pero enfatizó que “en ellas siempre hay poder”, como el de “los ancianos y los jefes militares” del EZLN (p. 152).

una estructura intrínsecamente dialéctica: detentado a cada instante por quien instantáneamente acepta renunciar a él, se ejerce al perderse y sólo es de uno al ser del otro, de nosotros, ya que sólo se posee cuando se comparte, sólo pudiendo ser poseído por el único sujeto concreto y efectivo que existe, el colectivo, *el nosotros*. Este sujeto es el que debe manifestarse, expresarse y escucharse, a través de quien sabe mandar obedeciendo. La autoridad indígena existe así verdaderamente para estar al servicio de la comunidad, para cuidarla y atenderla, para ocuparse de sus asuntos y permitirle relacionarse consigo misma.⁶²

PSICOLOGÍA RADICALMENTE DIALÉCTICA: DIGNA RABIA, TIERNA FURIA, MORIR PARA VIVIR

La comunidad se dota de una autoridad. La autoridad no es más que un instrumento del que la comunidad se vale para mandarse y obedecerse a sí misma. Para llegar a esta psicología zapatista radicalmente dialéctica y colectiva, debemos partir de una psicología radicalmente dialógica y no de la psicología hegemónica, individualista-cuantitativa y monológica-especular, en la que sólo pueden concebirse nociones elementales

Daniel Bensaïd (2006), por último, llegó al extremo de considerar que la crítica zapatista del poder obedece a un “cálculo estratégico”, a una estrategia de “ganar tiempo” que no debe tomarse tan en serio, ya que responde a unas circunstancias en las que aparentemente no tiene mucha importancia que los zapatistas digan que no quieren un poder que “de todas formas no pueden conseguir” (pp. 169-170). Independientemente de la discusión en la que se insertan, semejantes intervenciones evidencian cómo el pensamiento zapatista es incomprendido, subestimado, simplificado y trivializado incluso entre algunas de las más brillantes mentes de la izquierda.

⁶² Semejante lógica, en la que prácticamente se invierten los papeles de la autoridad y la comunidad, nos permite comprender un par de escenas desconcertantes de la vida política tzotzil que encontramos en el *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas (1952). Una es la de indígenas que se “echan a correr” y deben ser “llevados a la fuerza” para ser “nombrados autoridades”, aunque al final, después de su nombramiento, “salgan contentos ya” (p. 80). La otra es la del propio nombramiento en el que la autoridad entrante debe jurar que “verá y mirará a la gente”, que la “cuidará y vigilará”, que la “servirá contento” o de lo contrario “se enfermará” (p. 84). Tales ejemplos ilustran cómo quienes mandan son mandados, cómo tienen que obedecer a la comunidad, cómo deben servirla y cuidarla, cómo están subordinados a ella, condicionados, forzados e incluso amenazados por ella.

y unilaterales, parciales y unidimensionales, circunscritas a las esferas abstractas de la individualidad o la inter-individualidad.

Psicologías como la conductual o la cognitiva evidentemente no pueden asimilar nociones dialécticas tales como las propuestas por el EZLN, las cuales, involucrando la oposición entre diferentes puntos de vista, serán descartadas como simples construcciones retóricas, o bien como ambiguas, incomprensibles o contradictorias, cuando se les juzgue desde un solo punto de vista. Pensemos, por ejemplo, en lo que un psicólogo convencional podría sostener ante las auto-caracterizaciones de los zapatistas como “sombras de tierna furia” (EZLN, 1994d, p. 193), como “los que tienen que morir para vivir” (1994i, p. 138), o bien, catorce años después, como aquellos de “mirada pequeña para tanta y tan digna rabia” (2008, párr. 5). ¿Qué diablos pueden significar estas palabras, *digna rabia*, *tierna furia* o *morir para vivir*, ante la sensata ciencia psicológica?

Monologando ante el espejo, el científico se dirá que sólo hay aquí hermosas figuras metafóricas en las que se expresa un sentimiento individual, pues ni la rabia se mira, ni la mirada puede ser pequeña para mirar la rabia, ni el sujeto se confunde con su sombra, ni hay furia que pueda proyectar sombras ni tampoco se puede vivir si ya se murió. Además, desde el mismo punto de vista de la ciencia psicológica, la furia no puede ser tierna de manera objetiva, ya que tan sólo inspira ternura para quien así la siente de modo subjetivo. De igual modo, es tan sólo subjetivamente como podemos encontrar dignidad en la rabia, pero lo que así encontramos no posee ninguna evidencia empírica y ningún valor de conocimiento para la ciencia psicológica.

¿Cómo hacerle comprender al psicólogo que la *tierna furia* y la *digna rabia* del EZLN son manifestaciones incuestionables de una economía afectiva diferente de la que se manifiesta en la violencia del capitalismo, una violencia indigna, baja y mezquina, pero también despiadada, terrorífica y devastadora? ¿Cómo explicarle al mismo psicólogo que esta violencia del sistema capitalista es la que se ha desatado contra una colectividad indígena que sólo vive al morir y cuya tierna furia se ha proyectado ahora, con los zapatistas, en sombras encapuchadas? ¿Cómo explicarle a nuestro psicólogo, en otras palabras, que su famoso individuo, con todos sus atributos y procesos psicológicos, no es en realidad más que la sombra del sentimiento de un ente colectivo que vive mientras muere desde hace quinientos años?

CONSISTENCIA Y CONTRADICCIÓN

La psicología dominante no dispone de recursos teóricos y conceptuales que permitan pensar una dialéctica zapatista como la que se expresa en el *morir para vivir*, la *digna rabia*, la *tierna furia*, el *somos ustedes* y el *mandar obedeciendo*. Estas fórmulas resultan impensables a través de las categorías psicológicas habituales porque tales categorías distinguen de manera tajante, hasta el punto de oponer y contraponer, lo que aparece inextricablemente anudado en la existencia humana y en su reflexión en la psicología zapatista: la vida y la muerte, la dignidad y la rabia, la ternura y la furia, el nosotros y el ustedes, el mandar y el obedecer. La conjunción dialéctica de tales términos indudablemente contradictorios tan sólo puede reconocerse cuando las unidades de análisis no son los procesos mentales elementales de cada individuo, sino la experiencia total, compleja y polifacética de la colectividad.

La dimensión colectiva de la psicología zapatista resulta indisociable de su aspecto dialéctico, el cual, a su vez, como hemos visto anteriormente, emana de su forma dialógica dada en condiciones de pluralidad. Podemos decir, pues, que la propuesta zapatista de psicología plural, colectiva, dialógica y dialéctica es internamente consistente. Lo es por más inconsistente que parezca y por más inadmisibile que sea cuando se le juzga según los parámetros epistemológicos por los que se rigen la psicología y las demás ciencias comprometidas con la ingeniería del capitalismo y con sus técnicas de poder. Tales parámetros impedirían admitir, en efecto, la pluralidad que pone en riesgo el afán de homogeneización, deducción, cuantificación, generalización y replicación, así como el elemento dialógico y colectivo que no cumple con el individualismo epistémico, teórico y metodológico, y especialmente la dialéctica en la que se viola el principio básico de identidad y no-contradicción.

Entidades contradictorias como la *tierna furia* son inconcebibles para la psicología dominante por lo mismo que los descubridores y conquistadores de Abya Yala, como lo vimos en un principio, no podían concebir a un indígena que fuera simultáneamente civilizado y rebelde, pacífico y valeroso, tierno y furioso, es decir, como un arahuaco y como un caníbal, como Ariel y como Calibán. El pensamiento occidental suele tener dificultades para concebir la contradicción porque tiende a ser un pensamiento de la identidad. En este pensamiento y en sus expresiones psicológicas, lo que existe debe ser idéntico a sí mismo: la identidad es el ser de la persona, lo existente es lo mismo que lo identitario, mien-

tras que lo contradictorio no existe, no corresponde a nada, no es nada para lo que haya un lugar en un universo lógico en el que impera el principio de no-contradicción.⁶³

La exclusión de lo contradictorio es ya el germen de la marginación de los pueblos que no se han traicionado a sí mismos hasta el punto de asimilarse a lo idéntico a sí mismo. Si no hay lugar para las culturas indígenas mesoamericanas en la totalidad capitalista globalizada, es también porque aceptan y asumen valientemente la contradicción de la existencia, como se puede apreciar en su exuberancia mestiza y sincrética, en lugar de atribuirse una identidad fija y definitiva como las que rivalizan en el universo regido por la razón occidental. De ahí que podamos afirmar que la insurrección del EZLN fue también contra la identidad, es decir, contra lo que ya es, contra el mundo en el que sólo cabe un mundo, contra los clones del capital, contra la hidra capitalista que lo traga todo y lo termina convirtiendo en ella misma.⁶⁴ La crítica zapatista, en efecto, se dirige asimismo contra la razón capitalista y judeocristiana, monoteísta y monológica-especular, normalizadora y homogeneizadora, que sencillamente no puede concebir una psicología tan compleja como la del individuo indígena mesoamericano con su fabulo-

⁶³ Si es que se desea una muestra particularmente sutil y rigurosa de la forma en que tal universo excluye lo contradictorio, léanse algunas proposiciones del *Tractatus* de Wittgenstein (1921): la contradicción “carece de sentido” y “muestra que no dice nada” (4.461), “no es figura de la realidad” ya que “no representa ningún posible estado de cosas” (4.4611), “llena todo el espacio lógico y no deja a la realidad ni un punto” (4.463), por lo que su “verdad” es “imposible” (4.464). En otras palabras, no hay posibilidad lógica para la verdad contradictoria de la existencia humana y de la psicología radicalmente plural, dialógica y dialéctica zapatista, sino tan sólo para la ilusión del monólogo especular al que el EZLN se refiere críticamente.

⁶⁴ Esto lo ha visto muy bien John Holloway (2010) al advertir que el zapatismo es un “movimiento explícitamente anti-identitario” que apela al “hacer” y no al “ser”, que no se ha presentado como puramente indígena y “tampoco ha negado su carácter indígena” (pp. 103-104), que más bien emprende una “lucha anti-identitaria” que reivindica la existencia tal como es, lo que “eleva la vida a un nivel insoportable de intensidad”, a diferencia de una identidad que “embota los sentimientos” y “hace la vida soportable” (p. 156). El problema de la vida soportable, desde luego, es que se parece demasiado a la muerte, lo que no es por casualidad. El funcionamiento mortífero del sistema capitalista, que no representa sino una forma soportable de agonía, es lo que muchos viven como vida en una rutina diaria que tan sólo sirve para confirmarles día tras día la ficción de que son exactamente idénticos a sí mismos. Contra lo que suele creerse y contra cualquier sentido común, tal existencia rutinaria es lo más contrario a la vida individual en los pueblos originarios en los que uno se distingue de sí mismo a cada momento al tener que desempeñar papeles comunitarios completamente diferentes (ver Lenkersdorf, 1996). Esta aventura de la vida cotidiana en las comunidades indígenas tiene una de sus mejores ilustraciones en *Juan Pérez Jolote* (Pozas, 1952).

sa multiplicidad de almas, de corazones, de rostros (ver Martínez González, 2007a, 2007b; Pavón-Cuéllar, 2013; López Austin, 2015).

Ni siquiera Ariel y Calibán, el tierno arahuaco y el furioso caníbal, pueden concebirse al mismo tiempo en la débil razón occidental. De ahí que las dos caras del indígena con su *tierna furia* fueran escindidas en una simplista lógica binaria como la que operaba en los ya mencionados *Repartimientos* en los que sólo había dos clases de sujetos, a saber, los dominables y los no dominables. Esta misma lógica de la dominación, que hoy en día reviste la forma de polaridades como la adaptable/inadaptable y la normal/anormal de la psicología, fue la que hizo que el arielismo y el calibanismo se mantuvieran separados hasta que se reencontraron primero en literatos como Cortázar o Galeano y luego en movimientos como el EZLN y en figuras como la del Subcomandante Marcos.

Lo que resulta del reencuentro zapatista entre el arielismo y el calibanismo, que es también un reencuentro entre la interioridad teórica del pensamiento y la exterioridad práctico-política del movimiento guerrillero, tiene un carácter evidentemente contradictorio. Este carácter, como hemos visto, se acentúa en virtud de la apertura del zapatismo a una exterioridad indígena en la que se acepta y se asume la contradicción y en la que por eso mismo podemos descubrir fenómenos tan desconcertantes como los que analizaremos en el quinto capítulo, entre ellos el nahualismo, que nos revelará una metafísica en la que yo puedo ser otro, ser uno y muchos, tomar diferentes formas, ser animal y humano, estar simultáneamente allá y aquí, soñar y estar despierto, etc. Entendemos que la síntesis de esta exterioridad indígena con el calibanismo y el arielismo y todo lo demás que vemos confluir en el zapatismo se traduzca en términos tan asombrosos, tan contradictorios y al mismo tan desbordantes de sentido como la *tierna furia*, el *morir para vivir*, la *digna rabia*, el *somos ustedes* y el *mandar obedeciendo*.

CAPÍTULO 4

REBELDÍA ZAPATISTA CONTRA LA DISCIPLINA PSICOLÓGICA

SUJETOS Y OBJETOS, ACADÉMICOS Y ZAPATISTAS, DISCURSOS Y DISCURSOS

Como lo hemos apreciado en los últimos dos capítulos, tanto en su propuesta de psicología radical, radicalmente dialéctica, dialógica, plural y colectiva, como en sus diversas críticas de lo que subyace a la disciplina psicológica, el EZLN demuestra su capacidad para intervenir en el ámbito científico y académico de la psicología entendida como especialidad teórico-técnica del saber occidental-septentrional. Esta demostración debería ser suficiente para justificar nuestro proyecto metapsicológico de psicología crítica zapatista. Si este proyecto se concretara, ofrecería una oportunidad más, entre las muchas ya existentes, para los psicólogos que no quieren plegarse a las imposiciones de una psicología que se ha vuelto hegemónica por sus nexos internos con el etnocentrismo europeo-norteamericano, el capitalismo tardío y el pensamiento único burgués liberal.

Ya hemos podido apreciar cómo nuestro proyecto metapsicológico de psicología crítica zapatista desafía las imposiciones teórico-técnicas y occidentales-septentrionales de la psicología hegemónica. Desafiando estos dos órdenes de imposiciones, el proyecto se inserta en dos cuestionamientos más amplios que desbordan la disciplina psicológica y a los que debemos referirnos ahora. Uno es el que encontramos en los estudios poscoloniales, decoloniales y anticoloniales, el cuestionamiento de las nuevas formas de colonialismo y etnocentrismo, que no requiere aquí ninguna presentación, ya que se ha difundido ampliamente (v.g. Spivak, 1990, 1995; Said, 1993; Young, 2001; Mignolo, 2007; Sousa Santos, 2010; Fernández Retamar, 2016).

Lo que sí es necesario presentar ahora es el cuestionamiento de la manera en que la academia se relaciona exteriormente con los movimientos sociales, reduciéndolos a la condición de objetos de estudio sobre los que se escribe y se discute, que se conceptualizan teóricamente y en los que se aplican diversas técnicas de observación, pero a los que se les niega el derecho de réplica y cualquier otra posibilidad de injerencia en el exclusivo ámbito académico. Sabemos que tal actitud está motivada por la convicción general de que los universitarios, profesores e investigadores, están situados al exterior de la sociedad y pueden estudiarla desde afuera, de modo científico, aséptico e imparcial, neutro y objetivo.⁶⁵ Tal estudio sería posible porque se realiza mediante una serie de recursos analíticos discursivos cuya precisión y transparencia les permitiría ocuparse de unos discursos sociales opacos e imprecisos que sólo servirían para ser analizados. Los discursos de la sociedad no podrían analizarse a sí mismos y necesitarían entonces de aquellos que los analizan desde el exterior, como si hubiera un exterior del entorno social, y como si las universidades, los institutos de investigación y las revistas científicas no fueran fracción y expresión de la sociedad.

Contra la separación artificial y la perversa división de trabajo entre los sujetos académicos que analizan y los objetos sociales analizados, hemos buscado revalorizar aquí la subjetividad analítica de la propia sociedad al poner en evidencia la capacidad reflexiva, crítica y argumentativa que se despliega en el discurso de los zapatistas. Creemos haber mostrado que una acción colectiva como la del EZLN es también una forma práctica de reflexión colectiva que puede intervenir de manera efectiva, decisiva y subversiva en el seno de los debates académicos, abriéndolos a perspectivas insospechadas hasta ahora. Como ya lo explicamos hace más de cinco años, al empezar a estudiar la palabra de los zapatistas, nuestro propósito fundamental ha sido y sigue siendo el de permitir una “confrontación horizontal, en un mismo nivel epistemológico”, entre los intelectuales y los militantes, lo que sólo puede conseguirse al poner sus respectivos discursos en una “posición de igualdad y reciprocidad con respecto al discurso de la ciencia”, es decir, en un “mismo plano estructural, estrictamente significativo y no significado, en el que el discurso de la ciencia pierde su inmunidad meta-

⁶⁵ El Subcomandante denuncia con elocuencia y agudeza esta convicción al referirse a quienes creen “estar por encima y afuera del todo” y “se esconden detrás de la ‘imparcialidad’, la ‘objetividad’, la ‘neutralidad’, y dicen que analizan y reflexionan desde la asepsia de un imposible laboratorio materializado en la ciencia, la cátedra, la investigación, el libro...” (Galeano, 2015, párr. 18).

discursiva y sus prerrogativas extra-discursivas sobre lo que pretende significar al teorizar” (Pavón-Cuéllar et al., 2009, p. 331).

MÁS ALLÁ DEL ZAPATISMO COMO OBJETO DE ESTUDIO

Ya señalamos en el primer capítulo cómo el EZLN ha interesado a numerosos investigadores en el campo de la psicología, particularmente en sus especialidades social y política. Recordemos ahora brevemente que se ha estudiado el zapatismo de manera directa en sus aspectos identitarios y constitutivos-organizativos (Gadea, 2000; González Pérez, 2005; Guerrero, 2006), estratégicos y discursivos-comunicativos (Kistner, 2005; De Sousa, 2009; Pavón-Cuéllar et al., 2009; Maldonado, 2011; Mendoza Sánchez y García Rodríguez, 2015), o transformadores y reivindicativos-interactivos en relación con otros actores colectivos, como la sociedad civil, el gobierno mexicano y las comunidades indígenas (Mota, 1999; Araiza Díaz, 2004; Vázquez Ortega, 2005; Liht, Suedfeld y Krawczyk, 2005; Gonzales Butrón et al., 2017). No está de más recordar también que el EZLN ha sido abordado ya sea de manera directa, en su historia y en sus propios discursos, o indirectamente, a través de la mediación perceptiva-representativa de periodistas (Gutiérrez, 2002; Serrato Sánchez, 2005), estudiantes (Rodríguez Cerda, 1995) y ciudadanos en general (Acosta Ávila y Uribe Patiño, 1995).

Tomado como objeto de estudio, el movimiento zapatista sólo ha sido examinado en aquellos aspectos y a través de aquellas mediaciones que actualmente resultan relevantes para la investigación en el ámbito académico de la psicología. Los estudiosos han acudido al zapatismo como a un rico yacimiento de materiales confirmatorios para sus investigaciones. Al penetrar en semejante mina de oro, como era de esperarse, cada investigador ha encontrado lo suyo, lo que buscaba, lo que necesitaba explotar, es decir, la evidencia que le ha permitido proveer sus conceptos de un correlato objetivo y así validar sus teorías, verificar sus hipótesis, ejemplificar su visión del mundo, justificar algunos de sus prejuicios y legitimarse como estudioso de una realidad concreta y no sólo de sus abstracciones especulativas.

El problema es que han sido precisamente las ideas abstractas en su generalidad, como componentes de los edificios teóricos psicológicos, las que parecen haberse materializado en el zapatismo estudiado en el ámbito académico. De ahí que se haya terminado creyendo que son los conceptos de la psicología los que reflejan la realidad que los refleja.

Los estudiosos del zapatismo han acabado imaginando, en otras palabras, que su psicología corresponde verdaderamente a su objeto de estudio.

En lugar de reducir el EZLN a un simple objeto, podemos respetar su condición de sujeto que no sólo actúa con gestos y palabras, sino que reflexiona sobre su propia actividad y sobre todo aquello con lo que se relaciona de algún modo a través de ella. Estaremos entonces en condiciones de reconocer que los zapatistas no dejan de estudiar lo que les rodea y les concierne, así como tampoco dejan de estudiarse a sí mismos además de ser estudiados por los psicólogos y por otros profesionales del ámbito académico. El zapatismo, en efecto, como ya lo señalamos en el primer capítulo, no sólo puede ser visto como un *objeto de estudio*, un objeto susceptible de ser estudiado por quienes se arrogan el privilegio de investigar y conocer el mundo, sino que también puede ser concebido como un *sujeto estudioso*, un sujeto capaz de investigar e investigarse por sus propios medios, preparado para estudiar y estudiarse a través de su propia *forma de estudio*, apto para conocer el mundo y conocerse a sí mismo con su propio método, un método siempre orientado hacia la transformación y no sólo el conocimiento, como lo apreciaremos en este capítulo y en el siguiente.

El método propuesto por el EZLN, su propia forma de estudio, tiende a desaparecer al subsumirse en un objeto de estudio en el que se reabsorbe y se neutraliza todo lo subjetivo y estudioso que hay en el zapatismo. El pensamiento zapatista, *lo zapatista pensante*, se torna lo pensado por el pensamiento invasivo y despreciativo del investigador universitario. Los endebles conceptos de la jerga científica suplantando los vigorosos términos de la retórica insurrecta.

El peligroso discurso analítico del activista social ya no es, en definitiva, más que lo analizado en el inofensivo discurso también analítico del científico social. Es así como los investigadores en la psicología y en otros campos han sustituido la perspectiva zapatista por las ópticas académicas autorizadas. Al hacerlo, han mutilado al zapatismo, extirpando brutalmente de él todo aquello que podría llegar a competir con su oficio de investigadores, es decir, aquello que podría encender la mecha de la revuelta zapatista en el interior mismo de la academia.

De lo que se trata, de hecho, es de proteger el santuario académico teórico-técnico y occidental-septentrional contra la exterioridad práctico-política y cultural indígena. De modo más preciso, el propósito último es el de salvaguardar la fortaleza del nuevo arielismo eurocéntrico universitario contra un calibanismo que se ha unido a los pueblos originarios y que no deja de acechar desde su exterior. El zapatismo y todo

lo que se le parece debe permanecer afuera para que la vida académica siga transcurriendo adentro como lo ha hecho hasta ahora.

La mayoría de los estudiosos de los zapatistas, por más que simpatizan con su objeto, no dejan por ello de verlo como un simple objeto y no parecen estar dispuestos a ceder nada en el terreno del monopolio académico sobre la subjetividad estudiosa. Después de todo, hay que defender el ejercicio de la profesión, continuar detentando nuestro saber y su poder, preservar los hilos invisibles que nos unen a lo mismo contra lo que lucha el EZLN e impedir que hombres comunes de la calle o campesinos o indígenas de los cerros o guerrilleros de la selva se improvisen investigadores, estudiosos, pensadores, universitarios, colegas.

El gremio se encierra, se atrinchera y defiende sus privilegios, pero no puede evitar que haya ciertos agremiados que lo desconozcan, opten por la gente de afuera y asuman las consecuencias de la máxima zapatista de *dar voz a los sin voz* en el mundo académico. En el caso específico de la psicología, hay quienes han optado por inspirarse del zapatismo para cuestionar o reconstituir la disciplina (Weber, 2002; Santiago Vera, 2007; Mentinis, 2010; Pavón-Cuéllar et al., 2013; Pavón-Cuéllar, 2014a; Pavón-Cuéllar & Arroyo Ortega, 2015). El principio rector ha sido el de aprender algo del zapatismo, dejándose guiar y transformar por él, en lugar de explotarlo como fuente de materias primas para la reproducción de lo que siempre se ha enseñado en la disciplina psicológica, es decir, lo que de cualquier modo se estaría enseñando aun si no hubiera ocurrido la revuelta de enero de 1994.

Paralelamente a su explotación como objeto de estudio, el EZLN está empezando a abrirse camino como portador de una original forma de estudio en el campo académico de la psicología. Son pocos los pasos que ha dado, pero permiten prever que su irrupción en este campo, al igual que en otros, habrá de ser irremediablemente disruptiva y conflictiva. Enfrentándose con las rígidas estructuras de la disciplina psicológica, el zapatismo no puede sino mostrar su aspecto más acentuadamente insurrecto y revolucionario. Es así como esperamos que aparezca en las siguientes páginas, en las que lo haremos intervenir, para ser más precisos, como *arma y pauta para la crítica de la disciplina psicológica*, es decir, como cuadrante de orientación y como arsenal de recursos argumentativos para lidiar críticamente con los enfoques dominantes en la psicología técnico-profesional y científico-académica.

Tras mostrar cómo la función disciplinaria de la psicología puede ser desafiada por el elemento rebelde zapatista, retomaremos las configuraciones ideológico-psicológicas señaladas, rebatidas y discutidas en el

discurso del EZLN, e intentaremos elucidar cómo podrían llegar a manifestarse en la psicología practicada como profesión e investigada o enseñada en el mundo universitario. Seguidamente abordaremos algunas de las aserciones críticas que el EZLN ya dirigió de manera explícita contra el trabajo académico en general, en el contexto mexicano y en el momento actual, y apreciaremos cómo pueden aplicarse al campo de la disciplina psicológica. Terminaremos por considerar cómo la rebeldía zapatista no podría superar su aportación crítica y contribuir positivamente a la reconstrucción de la psicología sino al ir más allá del plano teórico psicológico, adentrándose en un terreno práctico en el que lo reconstruido aparecería también subvertido, trascendido, convertido en una suerte de *metapsicología*.

HACIA UNA LIBERACIÓN DE LA PSICOLOGÍA

¿Cómo reconstruir nuestra psicología sin atrevernos primero a subvertirla? No debería ser ni siquiera necesario evocar el texto clásico de Fals Borda (1968) para justificar aquí la “subversión” como una condición de posibilidad para la “reconstrucción” (pp. 388-391). Para darle su lugar a otra psicología, debemos empezar por desalojar la que tenemos, dismantlarla, deshacernos de ella. Debemos liberarnos totalmente de su presencia masiva e invasiva o al menos liberarla selectivamente de todo aquello que pudiera ser incompatible con el modelo psicológico alternativo al que aspiramos.

La opción liberadora selectiva es la que Ignacio Martín-Baró (1986) eligió al considerar que la realización de su proyecto de una “Psicología de la liberación” para Latinoamérica estaba condicionada por una “liberación previa de la Psicología” existente en esta parte del mundo (p. 302). Según Martín-Baró, en efecto, la disciplina psicológica latinoamericana debería liberarse de tres órdenes de cadenas: el “mimetismo cientista”; paradigmas epistemológicos inadecuados como el positivismo, el “idealismo metodológico”, el individualismo, la “visión homeostática” y el ahistoricismo; y los “falsos dilemas” alma-ciencia, humanismo-materialismo y reacción-progresismo (pp. 287-295). Tras desembarazarse de tales cadenas, la psicología liberada podría ser liberadora para las mayorías populares latinoamericanas.

Resulta difícil imaginar qué nos quedaría de una psicología que lograra liberarse de todas aquellas cadenas a las que se refiere Martín-Baró: cadenas que no sólo han esclavizado la psicología, sino que la han constituido y le han permitido operar como ha operado hasta hoy en día. Quizá la única y última reminiscencia de la psicología que subsisti-

ría en la psicología sin cadenas, la ya liberada, sería el meollo mismo del problema, no el elemento esclavizado, sino el elemento esclavizador inherente a la psicología. Me refiero a la propensión a psicologizar lo social y lo político, la psicología misma revelada como pura psicologización ideológica y disciplinaria, es decir, la cadena del psicologismo que mantenía unidas todas las demás cadenas, la del cientificismo, la del positivismo, la del individualismo y las otras. Cabe preguntarse, desde luego, si la cadena psicológica, por más liberada que esté, puede servir para liberar al pueblo de otras cadenas. Aun si así fuera, ¿no sería sólo al precio de mantenerlo encadenado a la psicología?

Quizá la cadena psicológica nos parezca insignificante en comparación con las demás cadenas de las que deben liberarse las mayorías populares latinoamericanas. Ante la opresión de nuestros pueblos miserables, explotados y alienados, ¿qué nos importa la psicologización? ¿Qué importancia tiene que una psicología sea psicología mientras pueda ser liberadora? En este caso, el fin parece justificar el medio. ¿Pero cómo utilizar el medio psicológico sin terminar cumpliendo su propósito intrínseco? Althusser (1965) nos advertiría que no podemos “servirnos” de una ideología sin “someternos a ella” (p. 262).

¿Cómo usar la psicología sin terminar siendo usados por ella? ¿Acaso la psicología, por más que se libere a sí misma y por mejores que sean sus intenciones liberadoras para el pueblo, no acabará contribuyendo siempre de algún modo, como dispositivo ideológico y disciplinario, a mantener las cadenas opresivas? ¿Acaso el encadenamiento psicológico no compromete así todo el proyecto emancipatorio de Martín-Baró? Esto es lo que parece pensar Ian Parker (2010) al advertir el peligro de que la psicología de la liberación vehicule formas de “psicologización” que son compatibles con la “subjetividad neoliberal” y con la “psicología europea y estadounidense”, que van a contracorriente de la liberación y que sólo podrán llegar a ser evitadas al conseguir que el proyecto de Martín-Baró se libere “de la psicología”, permitiendo que “no sea psicología, sino algo mejor” (pp. 236-237).

¿Qué podría ser la psicología de la liberación que fuera *algo mejor* que psicología? El propio Martín-Baró (1986) parece sentir la respuesta cuando presenta su proyecto en términos de liberación, desalienación, visión “desde abajo”, politización, transformación, desideologización, “recuperación de la memoria histórica” y “potenciación de las virtudes de nuestros pueblos” (pp. 296-302). Para poder ser y hacer todo esto, la psicología de la liberación debe ser efectivamente *algo mejor* que psicología: debe ser *lucha popular, acción colectiva en la histo-*

ria, movimiento social de liberación, incluso guerrillero como el zapatista.

Desde hace ya varias décadas, los frentes y ejércitos latinoamericanos de liberación han permitido luchar colectivamente, como pueblo insurrecto, por la realización de ideales que tienden por sí mismos, por su propio ímpetu y por su propia amplitud, a desbordar los cauces de corrientes liberacionistas comprometidas como la teología, la filosofía, la sociología y la psicología de la liberación. Estos cauces no han podido contener todo aquello que se genera en su interior, lo que ha sido puesto de manifiesto, por ejemplo, en las experiencias de curas guerrilleros como Camilo Torres Restrepo y Gaspar García Laviana. Uno y otro sólo pudieron llevar el proyecto de la teología de la liberación hasta sus últimas consecuencias a través de su lucha en ejércitos de liberación, el ELN colombiano y el sandinista nicaragüense, respectivamente. Estos movimientos de liberación, lo mismo que el zapatista mexicano años después, han demostrado ser también los agentes más efectivos para cumplir cabalmente los propósitos de la psicología de la liberación.

En el caso mexicano en particular, hay que señalar que los zapatistas no sólo se han destacado como guerrilleros, oradores, comunicadores y movilizadores, sino también como excelentes psicólogos de la liberación. Casi podríamos decir que se han distinguido como los mejores seguidores de Martín-Baró en el país. Ellos han sido, en efecto, quienes han tenido mayor éxito en la ejecución práctica de las tareas que Martín-Baró encomendó a la psicología de la liberación, a saber, la desalienación, la emancipación, la visión desde abajo, etc. En el actual contexto mexicano, todas y cada una de tales tareas han sido admirablemente realizadas a través de algunas de las grandes hazañas del EZLN: la desalienación y emancipación de sujetos movilizados contra su opresión y enajenación en el capitalismo y el neoliberalismo, la visión desde el abajo indígena y campesino como perspectiva de análisis de la realidad, la politización y transformación de la sociedad civil sensibilizada en México y en el extranjero, la desideologización de la misma sociedad a través de la difusión de informaciones e interpretaciones diferentes de las dominantes, la recuperación de la memoria de auténticas luchas revolucionarias como la del propio Emiliano Zapata y la potenciación de la dignidad, la resistencia, la solidaridad, la rebeldía y otras peligrosas virtudes del pueblo mexicano y específicamente de los pueblos indios. Todo esto, que forma parte de aquello por lo que podríamos elogiar a los zapatistas en México, es precisamente aquello mismo que Martín-Baró prescribe como tareas para los psicólogos de la liberación.

¿Acaso no es revelador que las tareas de la psicología de la liberación puedan cumplirse tan eficazmente a través de un movimiento social de

liberación como el EZLN? Esto podría confirmar que el proyecto de Martín-Baró sólo puede concretarse plenamente cuando es *algo mejor* que la psicología. Sin embargo, al ser *algo mejor* que la psicología, el proyecto concretado ya *no es* psicología. Las hazañas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, por ejemplo, ya no constituyen simplemente logros de la psicología de la liberación.

Por una significativa paradoja, la mejor psicología social de la liberación ya no es exactamente una *psicología social de la liberación*, sino algo mejor: un *movimiento social de liberación* como el zapatista, desplegado a través de sus gestos y palabras, sus incursiones guerrilleras y comunicacionales, sus formas de acción colectiva y organización comunitaria, sus bases de apoyo y sus redes solidarias, sus Aguascalientes y sus Caracoles, sus Municipios Autónomos y sus Juntas de Buen Gobierno, encuentros como los Intergalácticos y el Festival Mundial de la Digna Rabia, etc. Todo esto ha realizado lo que ni siquiera nos atreveríamos a soñar entre psicólogos identificados con el proyecto de Martín-Baró.

Quizá los zapatistas, después de todo, sean de verdad los mejores psicólogos de la liberación en México. Pero lo son precisamente porque no son psicólogos, sino guerrilleros, combatientes y luchadores sociales. Ni siquiera sería correcto decir que son individuos como los psicólogos, como los académicos o profesionistas aferrados a su nombre y rostro, sino que son entes colectivos sin rostro y sin nombre, comunidades en resistencia, comités y asambleas, grupos movilizados y organizados para la transformación social, para la liberación, para la desalienación y desideologización.

Los zapatistas no son psicólogos y lo que hacen es totalmente diferente de lo que hacemos nosotros los psicólogos. Además, en el plano estratégico-metodológico, lo hacen de otro modo. Podríamos plantear su absoluta otredad como simples diferencias relativas de grado, lo que nos haría decir, en términos aproximativos y muy discutibles, que los zapatistas, en comparación a los psicólogos, hacen lo que hacen de modo más colectivo, menos anclado y remunerado individualmente, menos adaptado y acomodado al orden establecido, menos viciado por complicidades con el poder, menos institucionalizado, pero simultáneamente más politizado, aunque también menos ideologizado, menos instrumentalizado por el sistema económico y político, menos controlado y automatizado, menos disciplinado, menos psicologizado.

En lugar de intentar disolver la diferencia en un espectro de mayor a menor grado, tal vez habría que atreverse a considerar la actividad militante del zapatismo como lo contrario de la psicología. Esto parece

más acertado y más realista, más fiel a la realidad. Es claro, en efecto, que la rebeldía zapatista constituye un tipo de subversión, de indisciplina, que resulta diametralmente opuesto a la disciplina psicológica.⁶⁶ La desideologización emprendida por el EZLN también se orienta contra ideologías como la psicológica. Y persisten, desde luego, todas las demás contradicciones entre los nombrados y los sin nombre, entre los rostros y los sin rostro, entre lo individualizado y lo colectivizado, entre lo adaptado y lo desadaptado, entre lo acomodado y lo incómodo, entre lo institucionalizado y lo clandestino, entre lo despolitizado-psicologizado y lo repolitizado-despsicologizado, etc.

Las contradicciones entre lo zapatista y lo psicológico, aunadas a la oposición básica entre el aspecto disciplinario-ideológico de la psicología y la indisciplina-desideologización en el zapatismo, favorecen y justifican el empleo de la rebeldía zapatista como arma y pauta para la crítica de la disciplina psicológica. La psicología profesional y académica, tal como la conocemos hoy en día, resulta demasiado incompatible con el zapatismo como para poder entrar en contacto con él sin que se le ponga en tela de juicio. Digamos que la disciplina, de entrada, se ve replicada por contraste. Además de verificar esta réplica en las siguientes páginas, intentaremos fundamentarla en la impugnación explícita, sólida y elaborada, en la que el EZLN cuestiona con sus propios términos, a través de su propio discurso, quizá no exactamente la disciplina psicológica, pero sí algunas de sus implicaciones ideológicas. El resultado será un primer esbozo de la propuesta crítica rebelde, anti-disciplinaria y anti-psicológica, de lo que sólo con reservas puede recibir la designación de *psicología zapatista de la liberación*.

EL EZLN ANTE LAS EXPRESIONES CIENTÍFICAS DISCIPLINARIAS DE LA PSICOLOGÍA

Hay que empezar por subrayar que el cuestionamiento zapatista de la disciplina psicológica no existe aún como tal, en realidad o en acto, sino sólo en potencia o de manera virtual. Es *algo por hacer*: algo que toda-

⁶⁶ Reaparece aquí la oposición entre las respectivas percepciones de los arahuacos y de los caníbales, entre Ariel y Calibán, entre la disciplina del primero y la indisciplina del segundo. Es verdad que el EZLN puede pensarse como una confluencia del canibalismo con el arielismo, lo que permite explicar en parte, al menos en parte, la estructura compleja y la consistencia interna de la psicología radical zapatista. Sin embargo, por más consistente y estructurada que sea, la propuesta zapatista no deja de ser tan radicalmente subversiva y liberadora que tal vez la subestimemos al continuar considerándola “psicológica”.

vía debe realizarse, activarse o actualizarse, lo que sólo será posible al inferirlo y reconstituirlo a partir de los pasajes discursivos en los que el EZLN cuestiona ciertas configuraciones ideológicas de carácter psicológico subyacentes a nociones y orientaciones de la actual psicología científico-académica y técnica-profesional. Tales configuraciones, tal como se nos han presentado al desplegarlas y examinarlas anteriormente, constituyen por sí mismas auténticas *psicologías*, complejas representaciones descriptivas y explicativas del psiquismo humano, generalmente bien fundamentadas y elaboradas, pero profanas y empíricas, es decir, no profesionalizadas y desprovistas en sí mismas de cualquier dignidad científica o legitimación epistemológica, lo que no les ha impedido penetrar y operar en cada fibra del entramado personal, social y cultural.

El EZLN se interesa en las mencionadas ideologías psicológicas, reconstruyéndolas y criticándolas a profundidad, porque las considera componentes importantes de aquello contra lo que lucha, responsabilizándolas parcial o totalmente del comportamiento del *mal gobierno*, del funcionamiento perverso del sistema neoliberal y de toda clase de vicios atribuidos a diversos sectores de la sociedad. Es junto con tales expresiones sociales, económicas, políticas y gubernamentales de las configuraciones ideológico-psicológicas denunciadas por los zapatistas, en el mismo nivel, en donde hay que situar sus expresiones científicas, académicas y profesionales, que nosotros detectamos en la disciplina psicológica estudiada en las universidades y practicada en ámbitos clínicos, empresariales, industriales, sociales, comunitarios, etc.

La disciplina psicológica científica será concebida como una explicitación de la ideología psicológica subyacente y como una disimulación metódica de su aspecto ideológico. Aunque aparentemente científica y desideologizada, esta disciplina constituye una especialidad ideológica teórico-técnica, especialización de saber occidental-septentrional, que habría conseguido hegemonizarse en virtud de sus nexos internos con el etnocentrismo europeo-norteamericano, el capitalismo tardío y el pensamiento único burgués liberal. Es así como la psicología estudiada en las universidades, gracias a su carácter hegemónico, podría llegar a desplegarse en una interioridad especulativa-contemplativa y etnocéntrica-imperialista, compuesta de prejuicios y de elucubraciones circulares y redundantes, que resultaría susceptible de relativización, problematización y discusión desde el punto de vista de la exterioridad práctico-política y cultural-indígena en la que se ubica el EZLN.

A partir de nuestros análisis previos de las impugnaciones de ocho psicologías ideológicas en el discurso del EZLN, intentaremos conjetu-

rar a continuación las expresiones científicas disciplinarias de cada una de tales psicologías, así como los posibles cuestionamientos que podrían merecer de los zapatistas:

1. *La psicología conformista* se expresa en cualquier tendencia psicológica o psicoterapéutica en la que siga ensalzándose, prescribiéndose y favoreciéndose la adaptación o el ajuste a la realidad, la evitación del conflicto, la aceptación de las circunstancias y la consideración exclusiva de la propia comodidad individual (v.g. Hartmann, 1958; Lazarus, 1991; para una crítica, ver Mentinis, 2013; Bistoën, 2016). En este adaptacionismo individualista repolitizado como “conformismo”, los zapatistas denunciarían cierta forma de “egoísmo” y “cinismo” en la que “no me importan los demás sino sólo yo” (Marcos, 1998e, p. 212; 2001a, párr. 59), así como el “servilismo” (1998d, párr. 190), la “falsa comodidad de la rendición” (1998a, párr. 32), la subordinación al poder y la resignación a “las migajas” que caen de la mesa de los poderosos (1996g, p. 344).
2. *La psicología despótica* justifica el trabajo de psicólogos o psicoterapeutas que buscan el empoderamiento y liderazgo de los individuos, la creación de personas voluntariosas y asertivas, el desarrollo de los aspectos interesados, ambiciosos y calculadores de la personalidad, y el confinamiento de las facultades intelectuales a la esfera unilateral de la fuerza y voluntad individual, superando reciprocidades sociales, identidades supraindividuales, escrúpulos culturales e imperativos de solidaridad o compromiso comunitario, así como cualquier otro límite para la expansión de la personalidad (v.g. Zimmerman, 1995; Spreitzer, De Janasz y Quinn, 1999). Los zapatistas advertirían que se promueve así en los sujetos un comportamiento asocial, prototípico del capitalismo individualista neoliberal, en el que se tiende a sacrificar el “respeto y dignidad” del otro (Marcos, 1998d, p. 192), se opta por “vencer” en lugar de “convencer” (1995a, p. 286) y se hace que “la ley que funcione sea la del más fuerte y no la de la razón” (1995b, p. 60), ya que no se respeta el principio racional de reciprocidad social, el “mandar obedeciendo”, sino que se tolera un “mandar sin obedecer” en el que se “manda sin razón”, con “la sinrazón de los que mandan mandando” (EZLN, 1994b, p. 176).
3. *La psicología desmemoriada* subyace a los enfoques psicológicos o tratamientos psicoterapéuticos centrados en el propósito de acentuar las posibilidades abiertas en el futuro, lanzarse hacia el mañana y dejar atrás el ayer, superando añoranzas y arrepentimientos, culpas y rencores, deseos de venganza y de retribución

(v.g. Melges, 1972; Bohart, 1993). Los zapatistas insistirían en que tal “desmemoria” no puede borrar el pasado sin borrar también el futuro, provocando así lo contrario de lo que busca, la “desesperanza” (Marcos, 2001b, p. 286), y haciendo que nos resignemos a una situación en la que “no hay ‘antes’ ni ‘después’ del hoy”, y en la que nuestro mundo aparece como “eterno”, como el “único mundo necesario”, imposible de cambiar, sin alternativas, sin “un horizonte que vaya más allá del ‘ahora y aquí’ neoliberal” (1998d, p. 182).

4. *La psicología racista-discriminadora* se ha puesto en evidencia en aquellas perspectivas pseudo-científicas psicológicas en las que se pretende justificar o demostrar que hay pueblos o entes raciales natural o circunstancialmente superiores, más inteligentes que otros, más avanzados o desarrollados en sus facultades intelectuales (desde Terman, 1916, y Brigham, 1923, hasta Rushton, 2010, y Lynn y Meisenberg, 2010). Los zapatistas explicarían cómo estas perspectivas parten de un desconocimiento de la particularidad cultural de los otros pueblos, disuelven las diferencias cualitativas en falsas desigualdades cuantitativas, y reducen la otredad a la inferioridad: otras “historias” a “mitos”, otras “doctrinas” a “leyendas”, otras “creencias” a “supersticiones”, otra forma de “ciencia” a “magia”, otro “arte” a “artesanía”, otra “lengua” a “dialecto” (EZLN, 2001f, p. 212). Esto posibilitaría la denigración, la opresión y la segregación o la explotación del pueblo discriminado, ya que enseñaría y legitimaría que tan sólo se le mire al “mirar hacia atrás o hacia abajo”, que únicamente se le reconozca al “reconocerse superiores”, y que sólo se le vea al “verlo sometido” (p. 212).
5. *La psicología machista-patriarcal* se despliega en todas aquellas teorías psicológicas en las que la mujer sólo es considerada y evaluada en función del hombre, a partir de él y de sus prejuicios y caprichos particulares, desde su punto de vista y según su criterio, de tal modo que la feminidad, como simple objeto, se coloca en una posición inferior, periférica y subordinada con respecto al sujeto masculino puesto en el centro en torno al cual todo gravita (v.g. Freud, 1931, 1932; Kohlberg, 1981). Los zapatistas denunciarían aquí el “desprecio” hacia la mujer como “persona”, su despersonalización, su reducción a “cosa” u “objeto”, su confinamiento a un “rincón” teórico y conceptual que los académicos de sexo masculino “construyen para ella”, que le “obligan a habitar” y en el que debe “tomar el rostro que el poder desea y desprecia”

(EZLN, 2001e, p. 275). Es así como la mujer, lo mismo en la ciencia que en la realidad social, quedaría encerrada en un “microcosmos donde el varón la domina y determina” (Marcos, 1994e, p. 58).

6. *La psicología normalizadora-homogeneizadora* no deja de operar a través de los ideales dominantes de comportamiento, pensamiento, afectividad o personalidad que la psicología impone a los sujetos como patrones o modelos de lo que *debe ser*, es decir, de lo que es normal, correcto, sano, equilibrado, benéfico, satisfactorio, deseable, adaptativo, humano, inteligente, sensato, desarrollado, maduro, pleno, etc. (desde Eysenck, 1953, y Fromm, 1955, hasta el DSM-5). Los zapatistas interpretarían críticamente esta normalización-homogeneización como un proceso indisociable del “proyecto de globalización” que busca la “homogeneidad” humana, que obedece “el mandato” de que “todos los colores se maquillen y muestren el deslucido color del dinero” (Marcos, 2003d, párr. 8) y que hace así que “las mayorías que forman los sótanos mundiales” sean vistas como “minorías prescindibles” (EZLN, 1996d, p. 125) únicamente porque son “otras” y “diferentes” (Marcos, 1998e, p. 264), porque no se dejan encerrar en la “cárcel cotidiana” de “la normalidad” (EZLN, 2001e, p. 281), porque no corresponden a esta “normalidad fingida y convertida en bandera de intolerancia y segregación” (Marcos, 1999e, p. 324), porque no son “iguales al modelo” que “se construye por quien es Poder” (2003d, párr. 23), porque le aparecen entonces al “Poder” como “fantasmas” que lo persiguen y lo asustan simplemente porque no “dependen” de él y porque tienen “su propia historia y esplendor” (2003f, párr. 81-82).
7. *La psicología individualista-cuantitativa* se manifiesta en los estudios psicológicos en los que el individuo es el único sujeto y en los que no hay más que datos primarios individuales, conductas y respuestas de individuos, psiquismos y rasgos psíquicos propios de cada individualidad, todos los cuales, una vez recolectados, permiten representarse un derivado social, como producto secundario, al sumarse, promediarse y correlacionarse mediante métodos estadísticos (v.g. Osborne, 2008; Aron, Coups y Aron, 2012). Los zapatistas cuestionarían esta individualización y cuantificación porque no considera entes supraindividuales como la “historia”, la “colectividad” y el “pensamiento común”, que se verían pulverizados en elementos individuales bajo el supuesto de que “lo más importante es el individuo” y “sólo importa” el “uno que es... un número”, la unidad que se contabiliza y se calcula pa-

ra componer “índices” y otros indicadores numéricos, hasta que al final ya “no hay más que números” (EZLN, 2001d, p, 267), “coexistencia” de números en lugar de “convivencia humana”, cuantificación de la “fuerza” y la “ganancia” en lugar de lo incuantificable de la “palabra” y la “razón argumentada” (Marcos, 2003f, párr. 68-74).

8. *La psicología monológica-especular* se manifestaría en el aislamiento, la cerrazón aséptica y la autorreferencialidad estructural de una disciplina psicológica hegemónica en la que sólo se comunica entre académicos y en sus propios términos, lo que permite protegerse de cualquier contacto directo con realidades personales, sociales y culturales externas que sólo penetran en la esfera disciplinaria una vez purificadas, refractadas y metabolizadas por innumerables alambiques teóricos y filtros conceptuales que lo psicologizan todo, transmutándolo todo en la misma psicología que así reabsorbe en sí misma todo lo que se distingue de ella (para una crítica, ver De Vos, 2012, 2013). Los zapatistas verían aquí una de tantas manifestaciones ideológicas del “poder” que sólo sabe “monologar frente al espejo” (EZLN, 1996b, p. 386), que no escucha “más que la voz que le devuelve el espejo” (Marcos, 1998a, párr. 11), que ve el mundo a través de una “lente” que es en realidad un “espejo” en el que únicamente aparece un “horizonte que es siempre el mismo, inmutable y eterno” (Marcos, 2003d, párr. 20), habitado por “clones enanos” de un “poder” que “piensa que ha vencido a la humanidad porque sólo se mira a sí mismo” (EZLN, 2003, párr. 12).
9. *La psicología fatalista-dilemática* puede reconocerse fácilmente en las inevitables disyuntivas entre la salud y la enfermedad mental, entre lo normal y lo patológico, entre lo adaptativo y lo desadaptativo, entre lo beneficioso y lo pernicioso, entre lo maduro y lo inmaduro, entre lo disciplinado y lo indisciplinado, entre lo desarrollado y lo arcaico, entre lo que debe cultivarse y lo que debe curarse, es decir, a fin de cuentas, entre la violencia buena y la mala, entre el terror aceptado y el no aceptado, entre lo que se recompensa con la zanahoria y lo que se castiga con el garrote, etc. (v.g. Eysenck, 1994; Wright et al., 2012). Ante estas encrucijadas engañosas, los zapatistas exhortarían a ignorarlas, a evitar la “trampa” que son para nosotros, y a construir otros “caminos” que no sean los ya conocidos, los que la psicología disciplinaria nos ofrece en el sistema económico y político dominante, los que se ajustan a la lógica binaria del mismo sistema, los cua-

les, aunque parezcan diferentes, conducen invariablemente a la misma eliminación del sujeto bajo condiciones sistémicas destructivas (Marcos, 1999a, párr. 8-13). *La psicología capitalista-mercantil* se legitima a través de teorías y técnicas en las que se favorece todo aquello valorado por el mercado y por el capitalismo, por la mercadotecnia y por los códigos normativos para empresarios y publicistas: el talento y la creatividad, el arrojo y el optimismo, la autoestima y la resiliencia, la actitud positiva y propositiva, la racionalidad estratégica, el cálculo de perjuicios y beneficios, la acción útil y lucrativa, la relación interesada y remuneradora, la conducta social oportunista y competitiva, el saber promoverse y venderse al mejor precio y al mejor postor, la capacidad emprendedora y negociadora, la concepción de los seres humanos como recursos humanos, la representación del valor del sujeto como capital psicológico, etc. (Fredrickson, 2001; Luthans et al., 2004). Los zapatistas verían aquí una psicología de tendero en la que se evidenciaría la degradación del ser humano reducido a la condición de mercader o mercancía, el desconocimiento de la dignidad y de todo lo demás que escapa a las leyes del mercado, el peso del dinero en el pensamiento, la subordinación de lo psicosocial a lo comercial, el imperio del capitalismo en la ciencia del psiquismo, la localización de las facultades mentales en “la billetera y la tarjeta de crédito” y no en “la cabeza” (EZLN, 2001b, p. 62).

LA CRÍTICA ZAPATISTA DEL TRABAJO INTELECTUAL O ACADÉMICO EN GENERAL

Paralelamente a los cuestionamientos que el EZLN dirige a las diez configuraciones psicológico-ideológicas precisas a las que ya nos hemos referido, hay otra línea de argumentación crítica zapatista que también puede reconducirse hacia la psicología científico-disciplinaria. Nos referimos al conjunto de argumentos con los que el EZLN impugna formas generales de reflexión, de investigación y de posicionamiento con respecto a la sociedad, la cultura o el poder, que se encuentran lo mismo entre los intelectuales más o menos influyentes que entre los académicos proliferantes en diversos ámbitos institucionales y en diferentes especialidades científico-disciplinarias. Conviene distinguir aquí ocho clases de impugnación dirigidas a ocho vicios claramente diferenciados en la crítica zapatista de “los cabezas grandes” (Galeano, 2017, párr. 46):

1. *Contra la distancia con respecto a los indígenas.* Los zapatistas critican a los académicos por “mantener lejos” de los indígenas “los conocimientos técnicos y científicos” (Marcos, 2001d, pp. 131-132). Al preguntarse por qué lo hacen, el EZLN considera varias posibles razones, entre ellas el “color de la tierra” de los indígenas, su intención de “cuidar a la tierra” y “mejorar uno mismo de la única forma posible, es decir, como pueblos que somos”, y la contradicción entre el sentido indígena de comunidad y el “sentido individualista” de los académicos (p. 132). La perspectiva de estos académicos estaría entonces desprovista del espíritu ecológico y comunitario, popular e igualitario, que les permitiría compartir sus saberes con los pueblos indios.
2. *Contra el funcionamiento burocrático-mercantil del mundo académico.* Al ocuparse de la manera en que funcionan las universidades, el EZLN condena que “la ciencia y el conocimiento” sean “valorados como producto comercial” (Marcos, 2005, párr. 26), que sea “la ‘productividad’ la que decida orientaciones y resultados”, que “los investigadores” sean “obligados a competir entre sí (tal y como se establece en las empresas) para conseguir apoyos financieros y recursos humanos para sus proyectos”, y que no sea “más la sabiduría la que tiene méritos”, sino el “cortejo político-administrativo a funcionarios de distintas tonalidades de gris” (1999c, párr. 19). Los zapatistas se oponen a este funcionamiento universitario y exhortan a profesores e investigadores a “no permitir que su trabajo sea tasado según la lógica mercantil, donde importa el volumen de cuartillas y no los conocimientos que se producen, donde sólo vale la firma al pie del desplegado en apoyo al señor rector, donde el criterio para que un proyecto tenga presupuesto es el número de horas invertido en audiencias y cortejos a funcionarios grises y analfabetas” (EZLN, 2001d, p. 270). El mundo académico, tal como se despliega en esta representación tan penetrante y clarividente, habría perdido su autonomía al dejarse asaltar y avasallar por dos fuerzas contra las que no dejan de luchar los zapatistas, a saber, la mercantil-comercial del sistema global capitalista neoliberal y la burocrático-gubernamental de un Estado Mexicano corrupto y autoritario.
3. *Contra la complicidad académica-intelectual con el poder.* Como digno heredero de la tradición calibana evocada en un principio, el EZLN será despiadado con “los intelectuales orgánicos del poder” (Marcos, 1996b, p. 114), con sus “magos sabios” y sus “séquito cerebrales” (1996c, párr. 28), es decir, con los mandarines

del “poderoso” que “no piensa, pero tiene dinero para pagar a quien por él piense” (EZLN, 2001a, párr. 83). Entre ellos están aquellos que alguna vez fueron críticos, pero que “de la crítica frente al poder pasaron a la crítica desde el poder” y “demostraron que el conocimiento está para servir al poder” (Marcos, 1996b, p. 114). Su principio fundamental es que “el poder no se equivoca al analizar la realidad, y si se equivoca, entonces el problema es de la realidad, no del poder” (p. 114). Es así como el poder siempre termina estando en lo cierto para sus intelectuales orgánicos. La principal función que desempeñan es precisamente la de hacer que el poderoso tenga siempre la razón, como cuando presenta como “avance” o “progreso” o “civilización” la “pesadilla que va construyendo” (Galeano, 2017, párr. 69), aunque a veces puedan también “evolucionar, desde la justificación de un sistema estúpido, hasta la teorización de la imbecilidad por venir”, y entonces “son capaces de ver más allá del poder” y ya no son únicamente “intelectuales orgánicos del poder”, sino que “representan la imagen de lo que aspira a ser el intelectual orgánico del neoliberalismo” (Marcos, 1996b, p. 114). Como buenos servidores del poder, estos intelectuales de vanguardia saben adelantarse a su amo y prever sus futuras necesidades. Podemos decir que van por delante del poder, preparando el terreno, despejándolo y así haciendo camino.

4. *Contra el sentido común y el pensamiento único en las esferas académica e intelectual.* El EZLN se posiciona simultáneamente en los planos político y teórico-epistemológico al criticar la manera en que la academia y la intelectualidad actual se verían dominadas por el sentido común y por el pensamiento único. Esto se detectaría, por ejemplo, en la “moda intelectual” de una “todología”, de un pensamiento complejo y posmoderno, consistente en un “continuo brinco de conocimientos de ‘sentido común’ a conocimientos científicos a productos estéticos”, lo que sería “una forma en que la ideología dominante domina en las ciencias”, ya que el “marco de referencia del sentido común” no es otro que “la ideología dominante” (Marcos, 1994e, p. 106). Esta misma ideología se manifestaría en un “pensamiento único” del que se inspirarían también los nuevos académicos e intelectuales con su “audaz cobardía” y su “profunda banalidad”, y que tendría “sus principales fuentes” en instituciones como “el Banco Mundial” o la “Comisión Europea” (Marcos, 2000, p. 433). De modo que la política neoliberal y el capital financiero respaldarían y fundamentarían el “pensamiento único” reinante entre los intelectuales de “la globa-

lización fragmentada” (p. 437), entre las “élites” universitarias que “ejercen un auténtico chantaje contra toda reflexión crítica” (párr. 434), entre los “teóricos de escritorio” que se mantendrían “enganchados en el ‘hoy’ de los medios” y que “producirían el equivalente a la comida chatarra del intelecto”, es decir, algo que “no alimenta”, sino que “sólo entretiene” (2003f, párr. 15). Estos académicos e intelectuales servirían para entretener, distraer y hacer pasar el tiempo a través de sus confirmaciones de todo lo que ya creemos saber, todo lo que *debemos creer saber*, esto es, todo lo que emana de la ideología dominante, todo lo que llena el sentido común y el pensamiento único.

5. *Contra las opciones realistas y cínicas*. Los zapatistas cuestionan el “cinismo” de muchos intelectuales y académicos, los que se dedican a legitimar la realidad y aceptan lo inaceptable que hay en ella, los que buscan “ansiosos” un “sostén teórico para el caos” (Marcos, 1996b, p. 119), los que encuentran “con un golpe de dedo justificaciones para su cinismo”, los que obvian “con maña” los “argumentos en contra”, y “trucan y editan palabras y hechos para acomodarlos a conveniencia” (Galeano, 2017, párr. 57). Es así como terminan acumulando las más diversas versiones de la “teoría del nuevo reparto del mundo”, la cual, como siempre ha ocurrido con las “teorías sociales dominantes”, no tiene otra función que la de “justificar (es decir, ‘hacer justo’) al sistema dominante”, es decir, en el caso actual, el “neoliberalismo” y su “brutal proceso de despojo de riqueza” (Marcos, 1994e, p. 107). En esta perspectiva teórica, “no hay pasado ni futuro, el presente y lo inmediato es lo único asible, y, por ende, incuestionable” (Marcos, 2000, p. 432). Llegamos entonces a un realismo en el que “lo existente abrumba y derrota a lo necesario”, y “las encuestas y estadísticas conducen los planteamientos políticos, tal como antes lo hacían los análisis históricos y las convicciones ideológicas” (1998b, p. 162). Ya no hay lugar para convicciones y análisis, ni tampoco para crítica y reflexión, ni mucho menos para la “transformación de la reflexión histórica en teoría política y de ésta en principios y programa de lucha”, sino que sólo queda “la traducción del estudio de mercado en programa de mercadotecnia, y de éste en campaña publicitaria” (p. 162). Los académicos “destierran” de este modo “la función intelectual y se transforman en ecos, más o menos estilizados, de los spots publicitarios que inundan el mega mercado de la globalización fragmentada” (2000, p. 436). El intelecto adquiere así un acentuado carácter mercantil y sólo sirve

para vender los productos ideológicos del sistema capitalista neoliberal. Ya no es más que otra fuente publicitaria un poco más elaborada, refinada y disimulada que las demás.

6. *Contra las opciones irreflexivas y acríticas.* El EZLN hace una clara distinción entre dos clases de intelectuales: por un lado, el intelectual “progresista” o “de izquierda” que “ejerce su función intelectual, es decir, su análisis crítico” ante el “poder hegemónico: el de los señores del dinero y quienes los representan en el campo de la política y de las ideas”; por otro lado, “el intelectual reaccionario” o “de derecha”, el “que ‘olvida’ su función intelectual, renuncia a la reflexión crítica”, a “la imaginación crítica y autocrítica, a la inteligencia, a la argumentación, a la reflexión”, convirtiéndose en “el pragmático por excelencia”, lo que le permite ingresar a las “altas torres intelectuales” (Marcos, 2000, p. 434). Los intelectuales que pertenecen a esta segunda clase, la irreflexiva y acrítica, serán caracterizados también como “comentaristas de lo evidente” y “sepultureros del análisis crítico y la reflexión” (p. 436). Entre ellos parecen encontrarse quienes pasaron de la izquierda a la derecha, es decir, quienes “botaron” el marxismo, el “materialismo histórico”, y ante los cuales cabe preguntarse, como lo hace el Subcomandante Marcos (1994e), si “se cansaron”, “se aburrieron”, “se vendieron”, “se rindieron” o llegaron “al callejón sin salida (para los teóricos) de tener que ser consecuentes en la práctica” (p. 109). Y es que, en la perspectiva zapatista, la acción práctica tiene que agregarse a la reflexión crítica para completar el trabajo teórico de intelectuales y académicos. La teoría, por sí misma, no tiene sentido sino por la crítica y la práctica en las que debería desembocar.
7. *Contra el síndrome de vigía y su pretendida neutralidad, su delirio de juez o dirigente y su percepción en bucle.* Después de referirse a un síndrome que impediría el buen cumplimiento de la tarea de vigilancia en los puestos de observación de los campamentos guerrilleros, el Subcomandante se lo atribuye a unos intelectuales críticos y reflexivos que serían como los centinelas de la sociedad. Los intelectuales que padecen este síndrome pueden presentar alguno de los siguientes síntomas: en primer lugar, es posible que imaginen ser neutros, objetivos e imparciales, “estar por encima y afuera del todo, como algo aparte”; en segundo lugar, puede ser que se comporten como si fueran “cerebro dirigente” o “tribunal penal”, y crean de manera delirante “ordenar lo que debe hacerse, juzgar y absolver o condenar”; en tercer lugar, quizás caigan en una especie de “percepción en bucle” por la que no perciban

los cambios que se presentan, supongan que todo sigue siempre igual y así reporten “sin novedad” (Galeano, 2015, párr. 14-26). Los intelectuales que sufren el síndrome de vigía, en otras palabras, pueden caer en ilusiones por las que imaginan estar fuera de todo lo que ocurre, tener poder para decidir o para condenar y saber que nunca pasa nada, que todo sigue siempre igual, que todo es al final siempre lo mismo.

8. *Contra la suficiencia, la soberbia, el desprecio y la visión desde arriba.* El último reproche que los intelectuales reciben del EZLN es por encontrarse en una posición de privilegio, por gozar de su posición y de la desgracia de los demás, por elevarse por encima de los pueblos originarios, por subestimarlos y menospreciarlos, por imaginar que saben más que ellos. Los zapatistas condenan aquí a los “grandes estudiosos” que “los ven desde arriba”, que “desde sus amplios y lujosos barandales se asoman a mirarlos con burla, con lástima, con desaprobación”, que los juzgan incapaces de “raciocinio” y de “elaboración teórica” desde “la gran finca flotante que recorre las geografías y calendarios actuales”, que “se masturban en sus espaciosos camarotes al pensar en su propia bonanza y bienestar”, que se “excitan al imaginar el dolor” o la “desesperación” de los demás, que “creen que están a salvo del colapso” y que “el dolor siempre será ajeno”, que “creen saber y no saben”, que se caracterizan por una “imbecilidad ilustrada” que es una “chambonada pedante y cínica” (Galeano, 2017, párr. 46-69). El problema del intelectual no es aquí tan sólo el de cualquier privilegiado ignorante y arrogante, sino también el de un sádico dedicado a gozar de lo que estudia e investiga, de los problemas y dolores del mundo, es decir, de aquello de lo que vive y con lo que se enriquece.

La disciplina científica psicológica, en sus tan diversas versiones y orientaciones, ha incurrido alternativa o simultáneamente en todos los vicios que los zapatistas denuncian en el trabajo intelectual y académico en general. Lo mismo que los pensadores, autores, profesores e investigadores que se ubican en otras áreas, quienes nos situamos en la psicología nos atribuimos un supuesto saber, lo consideramos neutro y objetivo, nos vanagloriamos de él y tendemos a ser pretenciosos y despreciativos con respecto al resto de la sociedad. No sólo juzgamos a los demás desde una posición de superioridad, sino que nos atribuimos a misión de guiarlos, orientarlos, dirigirlos.

Cuando se nos ocurre a los psicólogos mirar a los indígenas, lo hacemos desde arriba y les atribuimos la ignorancia de todo lo que nosotros

creemos ingenuamente que no ignoramos. Nuestra convicción es que disponemos de un saber que nadie más posee. No importa que no seamos capaces de prever y ni siquiera ver todos los cambios que se están produciendo a nuestro alrededor. Nuestra ceguera carece de importancia. Lo que importa es que nos encontramos en una posición de privilegio y que podemos gozar de ella tanto como del sufrimiento de aquellos a quienes estudiamos. A la mayoría de nosotros nos queda el saco de privilegiados insensibles, de pedantes y cínicos, de imbéciles más o menos ilustrados.

Los académicos de la psicología estamos generalmente demasiado cerca del poder. Tendemos a ser demasiado realistas y a tener demasiado sentido común. Solemos considerarlo todo a través del pensamiento único y de la ideología dominante. La mayoría de nosotros pensamos y procedemos como comerciantes, estamos concentrados en nuestro propio interés, en nuestras ganancias, en nuestras posiciones académicas, en nuestras becas y en nuestro prestigio.

La mayoría de los académicos de la psicología trabajamos para nosotros mismos. No solemos trabajar para ofrecer conocimientos que permitan mejorar de manera decisiva las condiciones en las que viven los sectores populares y las comunidades indígenas de nuestros países. Nuestro mundo académico, autorreferencial y ensimismado, privilegiado y soberbio, tiende a funcionar de modo burocrático-mercantil: sólo existimos al estar adscritos a instituciones, al posicionarnos en ciertas estructuras y al pertenecer a gremios o grupos de poder; únicamente conseguimos avanzar al realizar trámites, llenar formularios y mostrar evidencias; dependemos de autoridades, funcionarios y evaluadores; vendemos nuestras investigaciones bajo la forma de artículos que circulan, se contabilizan y valorizan como productos comerciales, y que a menudo sólo han sido manufacturados por la ganancia que generan en términos de apoyos económicos.

Todos los hilos recién mencionados nos mantienen atados al poder y nos hacen entrar en complicidad con él, investigando lo que él necesita que investiguemos y expresándolo como a él le conviene que lo expresemos, por ejemplo enunciando lo que deberíamos denunciar y describiendo lo que sólo habría que transformar, disculpando lo que explicamos y así justificando lo injustificable, psicologizando lo político y tratando los conflictos sociales como problemas psicológicos, ensalzando la sumisión y reduciendo el prometedor potencial rebelde a trastornos como el de comportamiento desafiante. Al patologizar la subversión y asimilar todo lo colectivo a lo individual, nosotros los psicólogos estamos entre quienes se muestran más fieles y apegados a la ideología neoliberal con sus expresiones individualistas y adaptacionistas en el

sentido común y el pensamiento único. No es casualidad que las corrientes dominantes en psicología correspondan precisamente a las opciones realistas y cónicas, irreflexivas y acríticas, en las que la realidad histórica, el sistema capitalista neoliberal, se presenta como una fatalidad o necesidad, como un ambiente o medio natural en el que se promueven consecuentemente los aspectos adaptativos, asertivos y competitivos del sujeto, así como su egoísmo, su oportunismo y pragmatismo.

A DESALAMBRAR: DE LA DISCIPLINA PSICOLÓGICA A LA REBELDÍA METAPSICOLÓGICA

Nos hemos limitado aquí a emplear el discurso del EZLN como perspectiva de referencia y fuente de argumentos para el cuestionamiento de las corrientes dominantes en la actual psicología técnico-profesional y científico-académica. Sin embargo, más allá de este empleo negativo, crítico y deconstructivo, podría también recurrirse positivamente al zapatismo para la redefinición de conceptos psicológicos, y, en último término, para cumplir con ciertas operaciones en el incesante e interminable trabajo de reconstrucción teórica de la psicología. Es verdad que lo reconstruido, como ya lo hemos observado en otro contexto, no correspondería exactamente a lo psicológico, sino que tendría un carácter metapsicológico, situándose más allá de la psicología, trascendiéndola en el mismo gesto por el que haría que se volviera sobre sí misma reflexivamente (Pavón-Cuéllar, 2014a). Pero la metapsicología zapatista no dejaría por ello de referirse a la psicología y de ocupar su mismo espacio lógico. Sencillamente la *disciplina* cedería su lugar a la *rebeldía*, mientras que la simple *teoría psicológica* se tornaría *práctica metapsicológica*, es decir, volviendo al sugestivo planteamiento del propio Marcos (2003f), auténtica “práctica” entendida como “metateoría” o “reflexión teórica sobre la teoría” (párr. 21).

En la práctica metapsicológica, tal como se despliega en la rebeldía zapatista, se consigue una torsión radical de la psicología que así termina invertida sobre sí misma y nos permite pasar del conformismo adaptativo a la inconformidad transformadora, del despotismo asocial del *mandar mandando* a la reciprocidad social del *mandar obedeciendo*, de la desmemoria intemporal a la memoria de un pasado con futuro, del racismo discriminatorio y del sexismo androcéntrico a la verdadera

igualdad sexual y cultural sin esencialismos ni jerarquías ni centros de poder y saber, de la normalización y la homogeneidad a la reivindicación y promoción de la singularidad y la diferencia, del individualismo cuantitativo al reconocimiento de lo colectivo supraindividual y de lo cualitativo incuantificable, del monólogo especular al diálogo intersubjetivo, del fatalismo dilemático al pluralismo en la independencia y la indeterminación, y del capitalismo del mercado neoliberal a la inflexible dignidad que no tiene precio y que no se vende ni se compra. Sobra decir que estas auténticas revoluciones tan sólo podían llegar a realizarse plenamente a través de una rebeldía como la zapatista, en la práctica metapsicológica de un movimiento subversivo social, popular y comunitario. La propuesta del EZLN difícilmente habría podido prosperar en un ambiente académico y profesional como aquel en el que se desarrolla la psicología dominante: un ambiente condicionado por la estricta y arbitraria separación entre su teoría-técnica pretendidamente científica y la práctica política militante, pero también caracterizado por sus tendencias irreflexivas y acríticas, sus actitudes realistas y cínicas, su aceptación ingenua del sentido común y del pensamiento único, su complicidad con el poder, su funcionamiento burocrático-mercantil y su individualismo tan distante con respecto a la efervescencia comunitaria de los pueblos indios.

El ambiente académico y profesional recién descrito ha terminado arrogándose la única propiedad legítima del espacio lógico de la psicología. Cabe preguntarse, empero, si esta propiedad tiene verdadera legitimidad cuando tan sólo se basa en un acto de violencia colonial epistémica por el que se delimitó y se bardó el espacio, distinguiéndolo de todo lo demás y apostando en sus puertas a custodios que sólo dejan entrar a quienes cuentan con sus necesarias credenciales. Así como el capitalismo colonial y neocolonial se robó legalmente las tierras de los indígenas chiapanecos y los hizo huir a las montañas y a las cañadas, así el saber psicológico académico-profesional europeo-estadounidense encontró una manera quizás legal, mas no legítima, de robar aquello que ahora corresponde al espacio lógico de la psicología, separándolo de todo lo demás con los altos muros de la ciencia, de la universidad y de los centros de formación clínica.

El espacio de la psicología, que siempre fue de todos y que estuvo abierto a los indígenas y a los demás pueblos que tanto supieron sobre lo que somos y nos anima, fue acaparado por los supuestos propietarios legítimos que ahora lo rentabilizan, lo sobreexplotan y así lo van empobreciendo cada vez más. Es lo mismo que ocurre con las tierras que antes pertenecían a los indígenas. Al igual que los suelos materiales de los grandes finqueros blancos y mestizos de Chiapas, los suelos espi-

rituales de la actual finca psicológica se han convertido en basureros erosionados y estériles en los que obligamos a pepenar a nuestros estudiantes. Es en este espacio de la psicología en el que ahora puede irrumpir la metapsicología zapatista con su crítica y su reflexión, con su rebeldía como sustituto de la disciplina y con su práctica política militante como suplemento de la teoría-técnica pretendidamente científica. Semejante irrupción, al igual que las ocupaciones de tierras por las milicias y bases del EZLN, debería ser también una recuperación de lo que no le pertenece a quienes lo han acaparado, sino a todos, entre ellos a los pueblos originarios, los cuales, a diferencia de sus colonizadores, conservan aún valiosos saberes que podrían llegar a devolver su fecundidad al espacio que ahora es ocupado por la psicología.

Como ya lo sugerimos anteriormente, lo primero que tendrá que hacerse con la finca psicológica es desalambrarla, derrumbar sus muros y reabrirla por fin a la realidad compleja que la rodea, que la nutre, que le da sentido y de la que resulta inseparable. Tales acciones exigen concretamente, como también lo hemos ya sugerido, la reinserción de la psicología en la totalidad metapsicológica de un saber en el que no se intenta separar la interioridad psíquica de los sujetos individuales ni de su exterioridad colectiva y dialógica ni de su comunidad ni de su ambiente natural ni de sus antepasados ni de sus orígenes y sus raíces en el mundo. Este saber es el que encontraremos en la cosmovisión indígena de la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 5

MÁS ALLÁ DE LA PSICOLOGÍA

IMAGINARIO SOCIAL INDÍGENA

Este último capítulo busca resituar nuestros hallazgos de los capítulos anteriores en la perspectiva más amplia de la cosmovisión de los pueblos originarios de Chiapas. De modo más preciso, examinaremos diversas concepciones culturales del universo que pudieron haber sido significativas en la determinación de los rasgos distintivos del movimiento zapatista, de su práctica metapsicológica, de su crítica radical de las configuraciones ideológico-psicológicas de nuestra cultura y de su propuesta alternativa de una psicología radicalmente colectiva, plural, dialógica y dialéctica. Plantearemos también la posibilidad hipotética de que este movimiento haya desencadenado procesos internos de cambio y ruptura en la visión del mundo característica de los indígenas chiapanecos.

Para lograr nuestros propósitos, discutiremos lo que podría ser llamado, siguiendo a Castoriadis (1975), el *imaginario social de la población indígena de Chiapas*. Veremos cómo este imaginario se despliega, por un lado, en la creación, construcción y producción de significaciones sociales imaginarias colectivamente compartidas que no corresponden a ningún elemento “racional” o “real”, y, por otro lado, en la presentación y materialización institucional de las mismas significaciones a través de normas, valores, discursos, actitudes individuales, etc. La aproximación al imaginario social de los pueblos originarios chiapanecos nos hará considerar tres cuestiones interrelacionadas correspondientes a complejos de significación del mismo imaginario: la “metafísica de la persona” del pueblo indígena y

sus creencias en aspectos extra-individuales del yo, la estructura de las lenguas indígenas y cómo encarnan y reproducen cierta visión del mundo, y la concepción indígena en relación con la naturaleza de la realidad, que hemos designado, siguiendo a Gossen (1996), con el término “epistemología maya”.

No tenemos ni la capacidad ni la intención de ofrecer aquí un estudio antropológico detallado sobre la cultura indígena de Chiapas. Lo que nos interesa es vislumbrar ciertas significaciones del mundo nativo que nos permitan situar las conclusiones de los capítulos anteriores en un imaginario social indígena que permea el discurso del EZLN, se transforma en contacto con la actividad revolucionaria y se vuelve característicamente zapatista. Veremos en la segunda mitad del capítulo cómo el EZLN hace que el imaginario en cuestión se proyecte hacia el futuro, se aleje de la tradición al transformarla radicalmente, produzca nuevas significaciones emancipatorias, transforme las subjetividades indígenas y haga emerger a un sujeto zapatista. Discutiremos, por último, cómo este movimiento del imaginario social indígena y la resultante emergencia de una subjetividad colectiva radical se manifiestan, se presentan y se hacen posibles por el uso del *pasamontañas* por parte de los miembros del EZLN.

METAFÍSICA INDÍGENA

Las creencias en torno a la naturaleza de la persona y de la realidad como un todo varían entre las seis etnias tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, zoque y mame de las que provienen quienes componen el movimiento zapatista. Se presentan igualmente importantes variaciones entre las distintas regiones y comunidades en las que se distribuye cada grupo étnico, e incluso, en algunos casos, entre miembros de la misma comunidad. Sin embargo, más allá de estas diferencias, las seis etnias comparten una sólida base común en la que encontramos dos creencias fundamentales. Una es que todo está vivo en el mundo, todo tiene un alma, todo está de algún modo habitado y a veces protegido por seres visibles e invisibles, entre ellos deidades, señores de lagos y bosques, guardianes de montañas y barrancos, arcoíris, vientos, ancestros, héroes y otros espíritus más o menos poderosos e inteligentes que pueden ser benignos o malignos según su carácter y según cada situación.⁶⁷ La otra creencia en la que vemos coincidir a las seis etnias

⁶⁷ La atribución de un alma o espíritu a todo lo existente, sobre la que habremos de volver más adelante, puede remontarse hasta los orígenes de la civilización maya.

de Chiapas es que tales espíritus no dejan de interactuar con los seres humanos y de tener efectos positivos o negativos en las diferentes esferas de sus existencias, entre ellas la esfera de la que se ocupa la psicología (Guiteras Holmes, 1965; Moscoso Pastrana, 1991; Gossen, 1999).

Las creencias a las que acabamos de referirnos ha dado lugar a rituales diseñados para que los seres humanos entren en contacto con los demás seres y les pidan favores personales o colectivos, lo que se realiza por lo general a través de la mediación de los chamanes, poseedores de los medios para comunicarse con los entes que habitan en la naturaleza (Arias, 1975). Más adelante retornaremos a esta concepción del mundo y discutiremos su expresión en las lenguas indígenas y el importante rol de los chamanes. Por lo pronto, concentrándonos en un asunto más próximo a la psicología, nos limitaremos a esbozar los principales componentes del concepto de persona en la cosmovisión de los pueblos originarios de Chiapas.

Una categoría central de lo que puede llamarse el *yo social indígena* es el *nagual* o *nahual*, también llamado frecuentemente *chulel* en Chiapas, consistente en una coesencia animal diferente para cada sujeto: una esencia espiritual que cada persona humana comparte con algún animal, el cual, operando como una suerte de guardián y bienhechor de la persona, puede guiarla, protegerla, inspirarla y otorgarle favores. Esta categoría se halla tan profundamente arraigada en la comprensión indígena del ser humano que la personalidad, el carácter, la idiosincrasia, las debilidades, las capacidades y los talentos dependerán del nagual de cada uno. Es en el nagual en el que radica, pues, la más profunda explicación de los rasgos característicos de cada sujeto y de otros aspectos subjetivos estudiados por la psicología.⁶⁸

En el *Popol Vuh*, por ejemplo, hay “guardianes de bosques” y “genios de la montaña” creados antes que los seres humanos (Anónimo, 1554, p. 25), así como perros, aves de corral, palos, piedras, tinajas y otras cosas que “se ponen a hablar” y “golpean las caras” de los primeros humanos hechos de madera (pp. 31-32), sin contar a los animales de todas las especies que se reúnen, hablan y le ordenan a los bejucos y árboles que se “levanten” sobre la milpa de Hunahpú e Ixbalanqué (pp. 69-70).

⁶⁸ Aquello a lo que aquí nos referimos debería ser llamado “tonal” o “tonalli” si aceptamos la importante distinción entre *nahualismo* y *tonalismo* en la que ha insistido López Austin (2015). Según esta distinción, mientras que los nahuales aparecerían en todo el contexto mesoamericano y únicamente se asociarían con individuos privilegiados, el tonalismo sólo operaría en algunas regiones, entre ellas Chiapas, y designaría “un vínculo que todo ser humano establece con el alma de otro ser, casi siempre un animal”, y que “le proporciona características individuales” propias del “animal compañero” (p. 109).

El nacimiento de cada persona coincide con el de su nagual, el cual, en lo sucesivo, estará indisolublemente conectado con ella y con todo lo que le suceda (ver Arias, 1975; Moscoso Pastrana, 1991; Gossen, 1999). El nagual reside fuera de la persona, en el mundo exterior, en su ambiente natural, pero también de algún modo en el cuerpo humano, por lo general en el corazón. La persona vive de igual modo en su nagual. Es así como el animal y su correspondiente ser humano permanecen unidos por dentro. Ambos constituyen un espíritu. Existen cada uno en el otro y sufren lo que se sucede al otro.⁶⁹

La creencia en los nagueles varía considerablemente entre las diferentes regiones chiapanecas. No existe un acuerdo, por ejemplo, sobre si todos los seres humanos poseen una coesencia animal o si únicamente la poseen unos pocos, o si todos los que tienen su nagual están en contacto con él y son capaces de emplear sus poderes, o si todos los animales o solamente algunos pueden ser nagueles, etc. (ver Moscoso Pastrana, 1991). No obstante, hay consenso en la condición de nagueles de algunos animales, tales como tigres, coyotes, águilas, serpientes y conejos. Cuando una persona consigue la unidad con su nagual, usualmente a través de los sueños, es capaz de usar todos sus “poderes” e incluso transformarse físicamente para adoptar su forma.

Según el tipo y el número de nagueles de una persona, su poder puede ser mayor o menor que el de otra. Un hombre cuyo nagual sea un tigre, por ejemplo, será más poderoso que alguien cuyo nagual sea un conejo. La fuerza física, la belleza, la inteligencia, el poder social y el éxito se asocian usualmente con animales fuertes como leones, pumas y tigres. Es como si los rasgos característicos de los animales fueran los de las personas que se asocian con ellos. Esto no significa, empero, que la relación con el nagual deba interpretarse en términos metafóricos. La etnóloga Esther Hermitte reportó desde Chiapas, a principios de los sesenta del siglo XX, que un informante indígena le dijo que no había necesidad alguna de “comunicación entre el hombre y su coesencia animal”, ya que había “proximidad física”, y, de hecho, “el hombre ES el animal” (citada en Taussig, 1999, p. 243).

Como lo explica Taussig (1999), el Estado siempre ha intentado apropiarse del nagual, de su poder y de la magia, con el fin de controlar cualquier transformación, apropiarse de los devenires y reducirlos a

⁶⁹ Muchas enfermedades pueden explicarse por lo que le sucede al nagual. Los tzotziles de Chiapas nos ofrecen un ejemplo insuperable de tal explicación a través el *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas (1952): “Cuando el *chulel* está gordo y satisfecho, porque encuentra su comida, entonces el dueño del *chulel* también está gordo y sano; pero cuando no encuentra qué comer en el bosque, cuando se espanta o se cae en una sima o barranco, entonces el dueño del *chulel* se pone enfermo” (p. 94).

simples correspondencias totémicas o simbólicas. De ahí “el desplazamiento de una realidad mimética a una metafórica, desde el hombre *es* el animal, a la realidad poética del hombre que *es como* el animal, y, especialmente, el hombre *tiene* al animal” (p. 248). Este cambio de sentido, sin embargo, no se ha generalizado ni estabilizado entre los indígenas. Para ellos, el nagual y el hombre comparten el mismo espíritu, el uno habita en el otro y no pueden separarse. El hombre no *tiene* al nagual ni mucho menos *es como* él, sino que *es* el nagual: *es* un ser que tiene el poder de transformarse a sí mismo y a su entorno.

La importancia de la figura del nagual en la rebelión del EZLN puede apreciarse en un poema escrito por Juan, un joven zapatista tzeltal, “promotor de educación” en el Aguascalientes de Roberto Barrios en Las Cañadas. Este poema nos descubre aspectos cruciales del complejo de significaciones del imaginario social indígena: por un lado, la creencia en el carácter viviente de la naturaleza; por otro lado, la concepción de la coesencia animal de los humanos. Juan parece agradecer el apoyo de las montañas y de los bosques para la rebelión del EZLN. Su agradecimiento, expresión de una gratitud común a diversas culturas indígenas chiapanecas, va más allá de una simple imaginación poética y se refiere a un mundo en el que los bosques pueden aliarse realmente con el pueblo, en el que los cerros están vivos, en el que las montañas tienen sus guardianes llamados *ajaw* en idioma tzeltal y en el que no hay lugar que no esté asociado con poderes espirituales específicos. Toda la naturaleza parece haber conspirado a favor de la revuelta zapatista.⁷⁰ La exitosa preparación y organización de los guerrilleros, por ejemplo, requirió de la ayuda y de la cooperación de los bosques y de las montañas en donde se encuentran los campos militares del EZLN. Es por esto que tales bosques y tales montañas merecen un agradecimiento:

Gracias a los bosques
y a las lomas de las montañas.

⁷⁰ También los muertos habrían apoyado la revuelta zapatista. Cuando los primeros guerrilleros empezaron a bajar desde las montañas en las que se cree que habitan los ancestros de los indígenas, una de las razones por las que fueron capaces de ganarse la confianza de los habitantes de las tierras bajas fue su capacidad para sobrevivir un largo tiempo en el lugar de los muertos, lo que habría evidenciado que también contaban con su venia. En Chiapas, después del levantamiento zapatista de 1994, los rituales de la fiesta mexicana del día de muertos incluyen a menudo el componente suplementario de agradecimiento a los muertos por su apoyo al EZLN.

Siempre han sido un gran refugio para todos los animales
que andan volando.
Y bajo la montaña, sabemos
que los tigres se están preparando
para acabar con los explotadores.⁷¹

Los tigres describen aquí a los insurgentes del EZLN, pero no deberían ser vistos como una simple metáfora. Los guerrilleros no sólo *tienen* rasgos de tigres, no sólo *son como* los tigres en su fuerza y en su valentía, sino que *son* los tigres que *se están preparando*. Los zapatistas son tigres en su condición de *naguales*: una condición intrínseca subjetiva que les da su capacidad para prepararse, para transformarse a sí mismos en guerrilleros y para luchar como tales contra la explotación.

Como vemos, lejos de una concepción individualista del *nagual* como animal de un solo individuo, la figura del tigre adopta un sentido colectivo en el imaginario social radical zapatista. Además, el mismo *nagual*, tradicionalmente asociado con una individualidad en posición de poder, se ve ahora transformado en una colectividad sublevada, en toda la guerrilla del EZLN, que lucha contra el poder y que se vincula internamente con la misma coesencia animal conocida por sus habilidades para luchar. Este carácter colectivo y subversivo del *nagual* se apreciará también, como habremos de mostrarlo más adelante, en la colección de *Relatos del Viejo Antonio* del Subcomandante Marcos (2002b).

LENGUA Y REALIDAD

Sabemos que las diversas lenguas indígenas mexicanas han sufrido procesos de represión tanto en los tiempos coloniales como después de la independencia nacional. Tras el ocultamiento y la destrucción masiva de textos de las grandes civilizaciones mesoamericanas, vino la alfabetización y escolarización en español, así como la prohibición o simple desvalorización de los idiomas locales. Todo esto no impidió que 68 lenguas indígenas con 364 variantes lograran sobrevivir en el tiempo y preservar en gran medida su carácter único. Tal singularidad, evidenciada lo mismo en el vocabulario que en la gramática y en la sintaxis, implica una forma diferente de ser humano, de sentir, pensar y actuar, de ver y comprender la realidad y de relacionarse con la vida y

⁷¹ Este poema fue recogido por uno de nosotros, en la zona zapatista, en el mes de noviembre de 2000.

con lo demás. Aunque todo esto haya sido influido y alterado por la introducción del idioma y la cultura de los conquistadores europeos, ha sido también preservado a través de la subsistencia de las lenguas indígenas y de su capacidad para apropiarse de elementos lingüísticos foráneos y someterlos a sus reglas y a su estructura. Como lo comenta el Subcomandante Marcos (1996f) en una entrevista:

El manejo del lenguaje que hacen ellos [los indígenas], la descripción de la realidad, de su realidad, de su mundo, tiene mucho de elementos poéticos... No sólo nos enfrentamos con las lenguas indígenas, sino también con su manejo y con la forma de apropiación del español. Los indígenas no se apropian de conceptos, sino de palabras, y traducen su visión con un manejo del lenguaje muy rico, como decir “está triste mi corazón” por “me siento mal”, o decir “me duele el corazón” y señalarse la panza, que está cerca... Nos encontrábamos con que los indígenas manejaban el lenguaje con mucho apego al significado de las cosas y al uso de imágenes también. (pp. 69-70)

El manejo indígena del lenguaje y todo lo que implica se convertirá en uno de los dos principales ingredientes constitutivos del discurso político zapatista. El otro será el elemento mestizo de los militantes que se instalaron en la Selva Lacandona en los años setenta del siglo XX (ver Mentinis, 2006). Estos dos ingredientes aparecen como dos registros discursivos claramente diferenciados: uno indígena, poético, predominantemente figurativo, espiritual, enigmático y con referencias chamánicas; el otro mestizo y urbano, más bien prosaico y con el tono argumentativo de la izquierda radical mexicana. Los dos registros coexisten, se entretajan y sintetizan en el estilo político-literario cuasimístico de los escritos del EZLN. Al referirse a este estilo, Marcos (1996f) relata que ya en 1994 “era un poco como estarse debatiendo entre las raíces indígenas de un movimiento y el elemento urbano” (p. 69).

Lo recién mencionado puede apreciarse en un conocido mensaje del EZLN (1994b) en el que la clave indígena y su imaginario se combinan con una retórica política urbana fácilmente detectable a través de palabras como “libertad” y “democracia”, originalmente inexistentes en las lenguas indígenas:

Cuando el EZLN era tan sólo una sombra arrastrándose entre la niebla y la oscuridad de la montaña, cuando las palabras

“justicia”, “libertad” y “democracia” eran sólo eso: palabras. Apenas un sueño que los ancianos de nuestras comunidades, guardianes verdaderos de la palabra de nuestros muertos, nos habían entregado en el tiempo justo en que el día cede su paso a la noche, cuando el odio y la muerte empezaban a crecer en nuestros pechos, cuando no había más que desesperanza. Cuando los tiempos se repetían sobre sí mismos, sin salida, sin puerta alguna, sin mañana, cuando todo era como injusto era, hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro, los que en la noche andan, los que son montaña, y así dijeron: “Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos... Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos.” (EZLN, 1994b, p. 175)

ANIMISMO E INTERSUBJETIVIDAD EN EL LENGUAJE

“Hombres verdaderos” es la manera en que la mayoría de los indígenas chiapanecos se autodenominan al distinguirse de los blancos y mestizos (Arias, 1975). La misma expresión de “hombres verdaderos”, *bats’il winik* en tzeltal, *bats iviniketik* en tzotzil o *tojolwinik’otik* en tojolabal, suele servirle también a los zapatistas para designarse a sí mismos en su condición de milicianos o bases del EZLN. Es el mismo empleo que hace Marcos de la forma incluyente “hombres y mujeres verdaderos”.

Entre los grupos étnicos de los que provienen los integrantes del EZLN, están los tojolabales, que viven cerca de la frontera con Guatemala, principalmente en el municipio de Las Margaritas. Este grupo se asigna el nombre del idioma que habla, el tojolabal, que significa palabra o lengua verdadera (de las raíces *tojol*, verdadero, y *ab’al*, palabra). El idioma tojolabal nos debe interesar aquí por la manera en que despliega dos importantes aspectos del mundo indígena, el animismo y la intersubjetividad, que serán decisivos para las nociones psicológicas de los pueblos originarios de Chiapas y para las orientaciones democráticas de su vida comunitaria.

Confirmando lo que ya señalamos antes, Lenkersdorf (1996, 1999) nos muestra que en la cosmovisión tojolabal no hay nada que no tenga *yatzil*, una palabra que puede traducirse lo mismo por “psique” o “alma” que por “corazón” o “principio de la vida”. El *yatzil* parece corresponder al objeto de la psicología, pero lo desborda, precisamente porque trasciende la subjetividad individual y se encuentra disperso en todo lo que existe: en la gente, los animales, las montañas, las nubes, los caminos, los ríos, los inframundos y los supra-mundos. Todo tiene un alma.⁷² Todas las cosas están vivas y sus vidas son interdependientes y se vinculan íntimamente unas con otras. El mundo es como una intrincada y complejísima interconexión entre las almas de todas las cosas. Además, en una idea precursora de las más actuales nociones de la relación entre lenguaje y realidad psíquica, lo anímico se concibe como algo encarnado en la misma lengua tojolabal y constituido a través de ella. Las palabras no sólo reflejan o expresan el alma, sino que la conforman, la materializan, la exteriorizan y la relacionan con todo lo demás en una concepción animista irreductible a cualquier teoría psicológica tradicional.

El animismo subyace a la noción de intersubjetividad que encontramos en las diversas lenguas indígenas chiapanecas y especialmente en la tojolabal (Paoli, 1999). Como lo muestra Lenkersdorf (1996), esta lengua establece una interacción y una complementariedad intersubjetiva entre agentes equivalentes, en lo que difiere claramente de los idiomas indoeuropeos, en los que el objeto indirecto permanece en un lugar de subordinación y dependencia con respecto al sujeto agente. En español, por ejemplo, una frase como “yo te dije” indica una comunicación vertical y unidireccional, designada por el verbo “decir”, que va de mí a ti, es decir, del sujeto, “yo”, al objeto indirecto designado por “te” y presentado como dependiente del sujeto “yo” y subordinado a él. En tojolabal, en cambio, la frase que se utilizaría para describir lo mismo, “*kala awab’I*”, carece de objeto indirecto, pero tiene dos verbos y dos sujetos agentes que participan de modo igualmente activo en el proceso de comunicación, de tal modo que la traducción correcta no sería “yo te dije”, sino “yo dije, tú escuchaste”. La comunicación es así complementaria, horizontal y bidireccional, y se realiza entre dos

⁷² Conviene insistir en que esta idea no es exclusiva de los tojolabales. Hay indicios de ella en todos los pueblos originarios de México y de los países centroamericanos. Su origen se encuentra en un “pensamiento prehispánico” en el que “todo posea alma” (López Austin, 2015, p. 35).

agentes, el que dice algo y el que lo escucha, en posiciones de igualdad y reciprocidad.⁷³

La relación sintáctica recíproca e igualitaria expresa lingüísticamente lo mismo que se manifiesta políticamente en las comunidades indígenas a través de la deliberación colectiva, el gobierno asambleario y la búsqueda incesante del consenso. Excluyendo el funcionamiento psicológico monológico-especular cuya crítica por el EZLN fue expuesta en el segundo capítulo, estas prácticas y las correspondientes formas lingüísticas nos remiten al aspecto radicalmente dialógico de la psicología zapatista del que nos ocupamos en el tercer capítulo. Ahora confirmamos que este aspecto está impreso en las interacciones y comunicaciones entre los indígenas. Todo vínculo entre ellos e incluso de ellos con el mundo parece tener un carácter dialógico. Tal vez no sea exagerado afirmar que el diálogo, en su ya expuesta concepción radical indígena, es la forma fundamental de las lenguas y de las prácticas políticas de los pueblos originarios en Chiapas.

Es verdad que las prácticas políticas de las comunidades indígenas parecen haber sido un tanto idealizadas en ciertos discursos del Subcomandante Marcos y entre los simpatizantes del EZLN, olvidándose la persistencia de antiguas jerarquías gerontocráticas, patriarcales e incluso chamánicas, así como también ciertas estructuras opresivas tradicionales.⁷⁴ El cambio y el ocasional desmantelamiento de algunas jerarquías y estructuras ha empezado a operarse gradualmente, ya desde los años setenta del siglo XX, a través del contacto de las comunidades con militantes de izquierda radical y con sus discursos políticos orientados hacia la autonomía y la autoconstitución del sujeto. Ahora bien, si la apropiación crítica y selectiva de tales discursos ha sido tan profunda y tan original, es porque se ha filtrado a través de creencias, costumbres y lenguas indígenas. Las concepciones de todos los seres como sujetos y como iguales, así como

⁷³ En tojolabal, de hecho, no hay objetos, sino sólo sujetos. La frase “yo miro la montaña”, por ejemplo, sería traducida como “yo miro la montaña y la montaña tiene la experiencia de ser mirada”. Lo que interviene aquí, en la posición de la montaña, es otra noción de sujeto que Lenkersdorf (1996, 1999) llama el “sujeto experiencial”. Nociones como ésta pueden observarse también en el tzeltal y en otras lenguas mayenses (Paoli, 1999). Quizás ahora podamos comprender mejor la gratitud hacia montañas y bosques a la que nos referimos en un apartado anterior. Todo lo que rodea a los indígenas está vivo y tiene carácter sensible y no insensible, activo y no pasivo, subjetivo y no objetivo.

⁷⁴ Hay jerarquías no forzosamente indeseables y a veces prácticamente intocables, quizás porque tienen una profunda razón de ser, como es el caso de una gerontocracia fundada en el respeto y la gratitud ante el anciano en reconocimiento a su acumulación de experiencias, de sabiduría y de contribuciones a la comunidad.

las resultantes prácticas sociales y políticas típicamente indígenas, han ofrecido una base firme para consolidar un discurso profundamente democrático en las comunidades. Al mismo tiempo, a través del contacto con algunos discursos de la izquierda, las prácticas de las comunidades han asimilado creativamente ciertas orientaciones que los han hecho distanciarse de ciertas jerarquías y estructuras tradicionales que antes limitaban su potencial desarrollo hacia direcciones más radicales como la que ahora se manifiesta en el EZLN.

DE POR SÍ

Marcos observó alguna vez, como ya lo señalamos, que aquello que los indígenas de Chiapas adoptan del español no es la idea o la significación de la palabra, sino la palabra misma que usualmente emplean de una manera única, dándole un sentido nuevo en función de su forma particular de ver la realidad. Un buen ejemplo de esta apropiación y resignificación es el “de por sí”, el cual, al igual que el “así es” o el “*ansina es*” en regiones próximas a los municipios de Ocosingo y Comitán, puede traducirse como “*de facto*”, “por naturaleza”, “por necesidad” o simplemente “ésta es la forma en la que es”. Tal expresión es tan usada en las comunidades indígenas de Chiapas, especialmente en los Altos, que pareciera que el mundo consiste en puros “de por sí”.

El Subcomandante Marcos (2003f) ilustra el “de por sí” en la *Historia de los colores*: “*de por sí* el clima es lluvioso en este período del año aquí”, “*de por sí* el maíz es nuestra comida base”, “*de por sí* hay colores en la Tierra”. Respuestas como éstas son las que uno recibiría de los tzotziles de los Altos al preguntarles por qué llueve tanto, por qué sólo hay pozol de maíz o por qué hay tantas flores coloridas en cierto lugar. Para los educados en una sociedad moderna occidental en la que supuestamente no hay nada que no pueda cuestionarse, el “de por sí” parece una forma de inhibir el cuestionamiento, de eludir las preguntas o de impedir o incluso prohibir que se profundice en las cosas.

El “de por sí” nos da la impresión de evidenciar un esencialismo cerrado, a menudo fatalista, que bloquea el cuestionamiento. Sin embargo, para los indígenas de Chiapas, tenemos aquí más bien un código ético de respeto hacia la naturaleza que es como es y que no debe ser importunada por nuestras preguntas. El “de por sí” corresponde a un mundo en el que las cosas, como ya lo habíamos observado, tienen su propia subjetividad, su carácter único subjetivo que es lo que es “de por sí”, que no debe objetivarse o usurparse por

nuestra propia subjetividad y sus explicaciones invasivas. Dicho de otro modo: las demás personas, al igual que las plantas y las montañas, están vivas, tienen un alma, su principio de vida, y, por lo tanto, poseen también sus propios secretos. Así, cuando el “de por sí” describe algo que se refiere a uno mismo, sirve para defenderse de preguntas impertinentes, quizás ofensivas e irritantes, y para prevenir una revelación forzada y violenta de las partes secretas de lo que uno es, vive, sabe, recuerda, piensa o siente. De modo análogo, en lo que se refiere a las cosas que nos rodean, el intento por descubrir el secreto de lo que son puede resultar inoportuno e irrespetuoso, y, por lo mismo, provocar la rabia de los seres que habitan en las cosas, la ira de los dioses, con efectos desastrosos para los ofensores.

Imponiendo silencios, límites y distancias, el cauto y modesto “de por sí” contradice diametralmente la imprudencia y arrogancia del intrusivo espíritu científico moderno por el que se anima la psicología y las demás ciencias o pseudo-ciencias del espacio cultural europeo. Este espíritu mueve a los psicólogos científicos del mundo cuando estudian, investigan e intentan comprender cada sentimiento, pensamiento y comportamiento del ser humano, mientras que el código ético del “de por sí” detiene a los indígenas y les hace reconocer humildemente que siempre hay un fondo que debe permanecer incomprendido, que no todo puede ni debe comprenderse, que resulta incluso peligroso querer entenderlo todo, aclararlo todo, pensarlo todo. El siguiente pasaje de un tzeltal resulta esclarecedor:

No es bueno querer saber mucho del corazón; si se desea entender mucho, uno se enferma, tiene mareos, dolor de cabeza, se nubla la vista a veces; si se piensa mucho, la cabeza degenera; no es corriente pensar demasiado, únicamente se piensa en trabajar, cómo se va a sembrar mañana, pasado mañana. Parece ser que es distinto en España, porque allí hay libros, explican las cosas, pero en el libro... Es así. Para vivir es mejor no preguntar mucho cómo es el alma (citado en Pitarch Ramón, 1996, p. 20)

Casi podríamos traducir: *para vivir es mejor no hacer mucha psicología*. Desde luego que tenemos derecho a ver aquí una estrategia de inhibición y de control social que también se delataría en otras expresiones del mismo *de por sí*. No obstante, aunque sea posible que el *de por sí* permita cerrar el mundo, justificar sus estructuras opresivas y perpetuar jerarquías, involucra simultáneamente la comprensión de que hay una parte del todo que no puede ni debe ser conocida por los humanos. El *de por sí* también recuerda que hay fenómenos que no obedecen a

una lógica causal, que ocurren sin explicación, que no deben explicarse, sino tan sólo, a lo sumo, elucidarse.

El impulso a explicarlo todo pertenece a un mundo en el que todo puede ser potencialmente conocido y así objetivado y quizás manipulado, explotado y destruido. Este mundo en el que vivimos es diferente de aquel en el que viven los indígenas: un mundo compuesto exclusivamente de seres vivos y sensibles, un mundo subjetivado que debe ser considerado y consultado, un mundo en el que los vientos y los arcoíris pueden aliarse a los seres humanos, así como los animales constituyen sus coesencias. Tal mundo se refleja en el *de por sí* e impone una epistemología como la que revisaremos en las siguientes páginas.

EPISTEMOLOGÍA MAYA

LA REALIDAD Y EL HOMBRE

Una de las mejores fuentes para conocer la epistemología maya es el *Popol Vuh* de los mayas quiché de Guatemala (Anónimo, 1554). Al comentar los elementos epistemológicos de este libro sagrado, Tedlock (1993) enfatiza que la humanidad empezó teniendo una visión perfecta. El *Popol Vuh* es claro al respecto cuando se refiere a los primeros seres humanos:

Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra. Las cosas ocultas por la distancia las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida, veían el mundo y asimismo desde el lugar donde estaban lo veían. Grande era su sabiduría. Su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los lagos, los mares, las montañas y los valles. (Anónimo, 1554, p. 105)

Nada parece ocultarse a los ojos de los primeros hombres. En la cultura maya, como en otras, existe la convicción de que los antepasados humanos eran casi como dioses, tenían mayores capacidades, veían más lejos y más hondo (Cohen, 1991). Cuando la gente aún tenía una visión

tan poderosa, era común hablar con los dioses, pero las cosas pronto cambiarían. Los dioses no estaban satisfechos con lo que escuchaban de los seres humanos:

—No está bien lo que dicen nuestras criaturas, nuestras obras. Todo lo saben, lo grande y lo pequeño —dijeron. Y así, celebraron consejo nuevamente los Progenitores. — ¿Qué haremos ahora con ellos? ¡Que su vista sólo alcance a lo que esté cerca, que sólo vean un poco de la faz de la tierra! ¡No está bien lo que dicen! ¿Acaso no son por su naturaleza simples criaturas y hechuras? ¿Han de ser ellos también dioses? ¿Y si no procrean y se multiplican cuando amanezca, cuando salga el sol? ¿Y si no se propagan? —así dijeron. —Refrenemos un poco sus deseos, pues no está bien lo que vemos. ¿Por ventura se han de igualar ellos a nosotros, sus autores, que podemos abarcar grandes distancias, que lo sabemos y vemos todo? Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca. (Anónimo, 1554, pp. 106-107)

Lo próximo, lo superficial y lo aparente se vuelve lo único visible para los seres humanos a los que se les ha contraído la visión. Las capacidades cognitivas de la humanidad ya no perciben sino una parte insignificante de la realidad. Sin embargo, tras lo que se capta, persiste siempre lo que alguna vez alcanzó a conocerse (Gossen, 1996).

Lo conocido por los antepasados mayas es algo que se encuentra siempre más allá de nuestra sensibilidad ordinaria, más allá de nuestras facultades intelectuales, más allá de las fronteras de lo que puede ser estudiado por la moderna psicología científica y académica. Este *más allá* es la dimensión de los naguales y de los espíritus de los ancestros y de la naturaleza.⁷⁵ Es algo a lo que aún pueden acceder los chamanes, pero que debe permanecer por detrás de lo percibido por los sentidos y fuera del alcance de la actividad práctica y del trabajo cotidiano. Conviene recordar aquí las ya citadas palabras de aquel tzeltal: “únicamente se piensa en trabajar, cómo se va a sembrar mañana, pasado mañana”.

⁷⁵ Como lo explica López Austin (2015) al exponer la cosmovisión mesoamericana, tal dimensión está situada en coordenadas espaciales y temporales que no son los habituales: en un “tiempo-espacio vedado” en el que se mueven dioses y espíritus, un “allá-entonces” diferente del “aquí-ahora”, pero eternamente presente como algo que “nunca llega a concluirse” y que “no termina de narrarse” (p. 60).

CHAMANES

En la estrecha realidad a la que deben adaptarse los seres humanos, los chamanes tienen una posición privilegiada. Se encuentran en un espacio limítrofe que les permite cumplir con su encargo de interpretación entre lo aparente y lo que se encuentra más allá. Algunos dicen que los chamanes son descendientes de aquellos antepasados humanos que se caracterizaban por su visión tan poderosa. Otros los consideran descendientes de quienes vivían en un elevado árbol en el que se unían el mundo humano y el divino. Otros más piensan que sus ancestros fueron quienes desafiaron a los dioses al tratar de cortar ese árbol con una hacha (Cohen, 1991).

Cualquiera que sea la versión que se acepte, lo importante es que los chamanes llegan a ser, por sus capacidades innatas y desarrolladas por entrenamiento, poseedores de poderes que les permiten entrar en trance y viajar con su espíritu a través de las diferentes capas de la realidad. Los chamanes pueden curar al acceder al sitio en el que radica el alma del hombre. También son capaces de negociar con los espíritus. Revisten formas de naguales, predicen el futuro y se transportan con gran velocidad entre lugares lejanos.

Entre los mayas de Chiapas, como entre otros indígenas de México y Centroamérica, los chamanes tienen una visión menos limitada que los hombres y mujeres comunes. Esto les hace tener el reconocimiento y el respeto de sus respectivas comunidades, lo que puede apreciarse en el siguiente relato de un tzeltal sobre la montaña en la que residen las almas y los poderes de los chamanes:

Da un poco de vergüenza hablar del alma, del ave del corazón, de los “lab”... Únicamente cuentan un poco los diagnosticadores, los chamanes. Y a veces, aunque se les pregunte, tampoco cuentan mucho... Hay algunos que verdaderamente se conocen cómo se encuentra dispuesto el interior de la montaña sagrada. Es que tienen poder, la ven en los sueños, pero no pueden decirlo. Si dicen “la montaña sagrada es así, está dispuesta así”, significa que ya resta poco para que muera, no va a vivir durante mucho tiempo. (Citado en Pitarch Ramón, 1996, pp. 19-20).

CHAMANISMO E INSURRECCIÓN

Los chamanes jugaron un importante papel en revueltas indígenas chiapanecas anteriores a la del EZLN. Este papel fue indisociable del fenómeno de los naguales. Después de la conquista el nahualismo condensa las esperanzas de los pueblos originarios y se impregna de un sentido justiciero.⁷⁶ Simultáneamente permite la defensa de la “identidad cultural” y opera como un “mecanismo de resistencia comunitaria ante los regímenes coloniales” (Navarrete Linares, 2000, párr. 65). Es así como se convierte en una fuente de revueltas y de actividad revolucionaria en Chiapas, y esto ya desde hace varios siglos, como lo ha mostrado Brinton (1894). El mismo Brinton cita dos rebeliones inspiradas por naguales y lideradas por chamanes en la región. Recordemos brevemente cada una de ellas.

La primera de las rebeliones, ocurrida entre 1712 y 1713, fue la de los tzeltales dirigidos por María Candelaria, una joven mujer de Cancuc, “una Juana de Arco nativa, guiada por el fuego de su deseo de expulsar de su país a los odiados opresores”, quien fue “la cabecilla de lo que Ordoñez y Aguiar, nativo de Chiapas, reconoció como la poderosa asociación secreta del nagualismo” (Brinton, 1894, p. 43).⁷⁷ La comparación con Juana de Arco es acertada, pues María Candelaria, cuyo verdadero nombre era María López, aseguró presenciar la aparición de la Virgen, quien primero le había pedido que se le construyera una ermita y luego incitó a la rebelión y prometió defender a los indígenas. Lo interesante, como lo ha notado Gabriela Rivera Acosta (2012), es que la Virgen europea “fue tratada como una deidad prehispánica” y contó con el apoyo de chamanes vinculados a naguales y con “atributos sobrenaturales”, entre ellos Gaspar Pérez, “quien declaró ser rayo y aire”, y Sebastiana

⁷⁶ No está de más evocar aquí el significativo pasaje del *Chilam Balam de Chumayel* en el que se profetiza que “será el fin del padecimiento de los hombres mayas cuando vengan violentamente los de Uyamil, Lugar-de-los-naguales, a hacer justicia al pueblo” (Anónimo, 1793, p. 38).

⁷⁷ Brinton (1894) llegará incluso a representarse el nagualismo como “un culto, no menos poderoso que misterioso, que unió a numerosas y a diversas tribus de México y Centroamérica en una oposición organizada contra el gobierno y contra la religión que se habían introducido desde Europa.” (p. 12). Investigaciones posteriores demuestran que esta “peregrina idea”, que proviene del abate Brasseur de Bourbourg, “no tiene fundamento” (López Austin, 2004, pp. 420-421). Sin embargo, aunque infundada, la idea no deja de inspirarse en la evidencia histórica de la potencialidad subversiva del nahualismo.

Gómez, “quien disponía de un torbellino” y “afirmó tener poder sobre el rayo y tener la capacidad de tomar forma de mapache” (pp. 60-61).

La segunda revuelta mencionada por Brinton fue la de los tzotziles chamulas de 1869. Su causa inmediata fueron unas piedras parlantes que aparecieron en Tzajaljemel y que incitaban a la rebelión a través de sus portavoces, las mujeres místicas indígenas Agustina Gómez Checheb, llamada “Santa Luisa” y “Madre de Dios, y Manuela Pérez Jolcogtom, rebautizada como “Santa Rosa”. Después de que estas dos mujeres fueran encarceladas junto con Pedro Díaz Cuscat y otros caciques, miles de tzotziles marcharon a la ciudad de San Cristóbal de las Casas y lograron liberar a los prisioneros. Cabe subrayar que los rebeldes contaban con el apoyo de un anarquista originario de Nayarit, Ignacio Fernández Galindo, convertido en “San Mateo”, quien reivindicaba la igualdad y arengaba a los indígenas con discursos en los que afirmaba que “todas las tierras que existían en el estado (de Chiapas) y fuera de él les pertenecían” (citado por García de León, 1985, p. 97). La demanda de tierra se manifiesta con todo su peso en las palabras de uno de los personajes de la novela *Oficio de Tinieblas* que Rosario Castellanos (1962) escribió sobre esta rebelión: “Si nos piden la sangre, si nos piden la vida se las daremos. Pero que nos devuelvan la tierra” (p. 249). Es como si la tierra misma quisiera pertenecer una vez más a los indígenas y por eso hablara en sus piedras parlantes, pero también a través de cajas y animales en los que reaparecían las creencias ligadas con el nagualismo (Brinton, 1894). La palabra era, en definitiva, la de aquellos dioses mayas que “resucitaron” para que los tzotziles fueran “libres” y “dichosos”, como también se lee en la misma novela de Castellanos (1962, p. 214).

Tanto las piedras parlantes de 1869 como los rayos y torbellinos de 1712-1713 nos muestran una tradición de chamanismo-nahualismo rebelde que permanece viva en la actual praxis del EZLN. Entre los indicios de esta enigmática tradición, tenemos la reinención de Votán, un dios-héroe conectado con el nagualismo (Brinton, 1894) y explícitamente convertido por los zapatistas en un personaje más político (ver Le Bot, 1997), y el empleo simbólico del número siete, crucial para los chamanes y al que los zapatistas han recurrido en varias ocasiones y sin razón aparente, como en 1994 y 1996, cuando Marcos recibió siete emblemas y siete mensajes del comando militar (ver Montemayor, 1998), o en 2001, cuando el EZLN demandó el retiro de siete bases militares de Chiapas. Con respecto a esto último, sin aducir ninguna razón estratégica o política, Marcos explicó simplemente que eran “solamente *siete* porque ése es el símbolo que siempre usamos” (citado en Monsiváis, 2001, pp. 13-14).

Sabemos que al menos algunos líderes indígenas del EZLN son conocidos por su clarividencia chamanística. Sus existencias, de hecho, no están únicamente comprendidas en la historia del zapatismo, sino también en la del chamanismo en Chiapas. Desde principios de los ochenta del siglo XX, según Higgins (2004), los chamanes chiapanecos habrían empezado a dividirse en facciones políticas. El sistema cosmológico maya, otrora compartido por todos, también entró en un proceso de fragmentación. La intensa actividad política y la preparación del EZLN hicieron que los chamanes involucrados con los zapatistas modificaran, democratizaran y radicalizaran ciertas creencias con el fin de alinearlas con la actividad guerrillera. Tal fue el caso del comandante tzotzil David, una figura central del movimiento zapatista, considerado como poseedor de poderes chamánicos y descrito como “*Sjolimal Svayijel*”, que puede traducirse aproximadamente como “el hombre que tiene su alma en los sueños” o “el hombre cuyo poder y pensamientos provienen del mundo de los sueños”.⁷⁸

Conviene observar que los tzotziles, al igual que otros indígenas mexicanos, conciben los sueños como vías de acceso a los naguales y a otros niveles de la realidad. Es así como parecen operar en el comandante David. Parece que estamos aquí, pues, ante otro ejemplo de rebeldía ligada con el nagualismo y el chamanismo. El hombre con su alma en los sueños podría formar parte de la misma genealogía chamánica subversiva de María Candelaria, del rayo de Gaspar Pérez, del torbellino y el mapache de Sebastiana Gómez, de las piedras parlantes, de Santa Luisa y Santa Rosa. De igual modo, como veremos ahora, el subcomandante Marcos nos recuerda, por su condición de blanco adoptado y santificado por los indígenas chiapanecos, al anarquista Ignacio Fernández Galindo, el San Mateo de 1869.

En todos los casos, cumpliéndose la metamorfosis propia del nagualismo, los chamanes insurrectos son otros además de los que son. Además de ser indígenas o mestizos como los demás, aparecen como santos, como elementos naturales, como naguales, como personajes de sueños. Es así como trascienden su propia identidad individual, así como cualquier normalidad psicológica. Son anormales, pero lo son positivamente. Son como poseídos por la voluntad comunitaria. Son lo que las comunidades quieren que sean.

⁷⁸ Considerando las importantes diferencias locales en el idioma tzotzil, es posible que este nombre no sea el mismo o no tenga el mismo significado en todas partes. El significado reportado ha sido recogido por uno de nosotros en una comunidad en las afueras del pueblo de Boshil.

MARCOS Y QUETZALCÓATL

Así como el comandante David es visto como un poderoso chamán, así el subcomandante Marcos, ahora Galeano, es a veces descrito por los indígenas como “un dios”. Es común que su retrato sea colocado junto a imágenes de Cristo y de los santos en iglesias indígenas. Algunos insurgentes dicen que su verdadero nombre es “Comandante León”, quizás insinuando que su nagual es el león, el tigre o el jaguar⁷⁹, coesencias animales asociadas con el poder y atribuidas a los reyes entre los antiguos mayas. Hay quienes aseguran que Marcos es un chamán con fuerzas y habilidades que le permiten ser favorecido por los dioses y prevalecer sobre sus enemigos. También se dice que su nombre tiene un significado místico y se hace notar que está compuesto las primeras letras de los seis lugares ocupados por los zapatistas el primero de enero de 1994: Margaritas, Altamirano, Rancho Nuevo, Comitán, Ocosingo, San Cristóbal de las Casas.

Cuando se piden más detalles acerca de todo lo anterior, nadie sabe responder con certeza ni cómo ni por qué: tal vez haya sido el sueño de un chamán o el cumplimiento de una profecía o quizás tan sólo una coincidencia. En realidad no importa. *De por sí* ocurrió de esta forma. Lo único seguro es que la posición de Marcos al interior del imaginario social indígena zapatista no es simplemente la de un portavoz o comandante militar del EZLN. Se trata más bien de una encarnación cuasi mitológica del pasado, el presente y el futuro del mundo maya, lo que se pone de manifiesto en la siguiente canción, “Guerrillero Mesiánico” de Andrés Contreras⁸⁰, entonada con la voz de una mujer indígena, la cual, acompañada con música de fondo, narra lo siguiente:

Hace siglos llegó a nuestros antepasados un hombre blanco y barbado procedente de no se sabe bien dónde. Y dio muchas enseñanzas. Aquellas civilizaciones alcanzaron un gran esplendor.

Pero un día aquel hombre se fue, prometiendo que volvería, y nuestros ancestros lo esperaban, soñando que les traería nuevas glorias con su regreso.

⁷⁹ Estos animales no se distinguen siempre con suficiente claridad entre los indígenas de Chiapas.

⁸⁰ Popular compositor pro-zapatista de *corridos*, género musical popular mexicano existente desde el siglo XVIII y consistente en un relato sentimental, histórico, social o político presentado en forma de canción, como en la tradición de los juglares.

Pasan los siglos y llegan otros hombres que fueron confundidos con aquel Quetzalcóatl.

Al darse cuenta de su error, empezaron una lucha que lleva ya más de 500 años.

Y llega a la selva lacandona, junto con los descendientes de nuestra raza maya, un hombre blanco y barbado a revivir pasadas glorias y a traer liberación.

Sólo que hoy no lo llaman Quetzalcóatl. Lo llaman Subcomandante Insurgente Marcos.

La asimilación de Marcos a Quetzalcóatl significa ni más ni menos que su divinización. El héroe se vuelve divinidad, pero no cualquier divinidad, sino una que se distingue difícilmente de la humanidad. Al referirse a Quetzalcóatl, Fray Bernardino de Sahagún (1582) afirma significativamente que “aunque fue hombre”, los indígenas “le tenían por Dios” (p. 30). Era, entonces, un hombre divinizado, al igual que Marcos. O quizás debiéramos decir: no es que se divinice a Marcos al convertirlo en Quetzalcóatl, sino que esta conversión recuerda el origen humano de la divinidad.

Con su coesencia animal, la serpiente emplumada, Quetzalcóatl era el rey legendario de Tula y el dios emblemático de los toltecas, asociado con las artes, el aprendizaje, la paz y la prosperidad. Según una historia entrelazada con leyendas antiguas y modernas, después de su derrota y la toma de Tula por el dios de la guerra y de la destrucción, Quetzalcóatl huyó por el mar del oriente en el año 987. Luego, a partir del décimo siglo, fue recordado como un mesías que volvería para traer paz y prosperidad a su gente. Comentarios similares existen sobre Emiliano Zapata, de quien también se dice que escapó hacia el oriente (Gossen, 1996). Y así como el revolucionario se asocia con la devolución y repartición de tierras entre los campesinos pobres, así Quetzalcóatl “robó el grano de maíz con el que alimentaría al género humano” (López Austin, 2016, p. 112).

Como reencarnación de Quetzalcóatl, de Zapata y quizás también de Ignacio Fernández Galindo, Marcos es el nombre de aquello que viene para hacer justicia. No es alguien con su biografía, su personalidad y su psicología individual. Es más bien historia y acontecimiento. Es el regreso de aquel a quien se espera y la continuación de aquello por lo que se lucha. Personifica un mito y cumple una profecía. Es más que un individuo, más que la persona que es, más que alguien identificable como Rafael Sebastián Guillén Vicente. Marcos es más que su nombre, más

que su identidad, más que lo escondido tras el pasamontañas. Es más que un rostro y es por eso que no se necesita que tenga un rostro.⁸¹

MÁSCARAS ZAPATISTAS

ROMPIENDO CON EL PASADO

Los pasamontañas de los zapatistas no sirven únicamente para trascender la individualidad, la personalidad individual y su esfera psicológica. Tampoco son tan sólo, en el mismo sentido, aquello que expusimos en capítulos anteriores: una doble materialización de la psicología radicalmente colectiva del EZLN y de la correlativa crítica zapatista de la psicología individualista de nuestra sociedad. Mucho menos deben reducirse al propósito de ocultamiento de la identidad y de protección contra el reconocimiento por el enemigo.⁸²

Las máscaras del EZLN son todo lo que hemos dicho, desde luego, pero son también algo más. Constituyen una suerte de enmascaramientos que pueden entenderse como expresión del imaginario social indígena y simultáneamente como un medio simbólico para transformar ese imaginario al imprimirle un movimiento zapatista. Situando así las máscaras en el imaginario social indígena, podemos apreciar cómo ciertas perspectivas metafísicas y epistemológicas requieren del secreto para proteger la propia identidad cultural, pero también para entrar en una dinámica de cambio y de apertura hacia el futuro.

El secreto forma parte de la vida cotidiana de los indígenas de Chiapas. Opera lo mismo en las interacciones de unos con otros que en las relaciones que establecen con forasteros. Una de las razones del secreto es que los naguales y las demás fuerzas invisibles involucradas en la sociedad conllevan diversos riesgos para los individuos. Por un lado, bajo el impulso del odio o de la envidia, las entidades aliadas pueden

⁸¹ Y es por lo mismo que en 2014 pudo transformarse en Galeano y renunciar a su famoso nombre de Marcos, reduciendo su anterior personaje a una “botarga” o a un “holograma”, como lo hemos apreciado al revisar la crítica zapatista de la psicología individualista-cuantitativa en el segundo capítulo (Galeano, 2014b, párr. 115-170).

⁸² Desde luego que tal propósito existe y resulta obvio en ciertas circunstancias, pero es tan sólo un aspecto del uso colectivo de las máscaras y nos dice muy poco acerca de la lucha zapatista.

usarse con auxilio de la brujería para causar infortunio, dolor o incluso la muerte. Por otro lado, hay naguales y otros entes de naturaleza agresiva que pueden amenazar la coesencia e incluso la existencia de otra persona. Imaginemos, por ejemplo, el caso de alguien cuyo nagual sea un conejo y que por ello se encuentre en constante peligro y viviendo en un miedo ontológico permanente, miedo a su propia vulnerabilidad, miedo a ser devorado por los naguales tigres de otras personas.

La consecuencia de lo anterior, como Pedro Pitarch Ramón (1996) lo ha mostrado, es que la conducta social del indígena chiapaneco se encuentra de algún modo atravesada por sentimientos de ansiedad, miedo y desconfianza. De modo reactivo y defensivo, tales sentimientos explican el surgimiento y el mantenimiento de patrones homogéneos de conducta, desde códigos vestimentarios hasta pautas de conversación, que operan como una suerte de escondites y de armaduras protectoras para los sujetos. Los opacos y rígidos patrones de conducta, que sirven principalmente para ocultar aquellas expresiones individuales que podrían manifestar el nagual u otras partes ocultas y vulnerables de uno mismo, hacen que la vida social resulte menos amenazadora.

En lo que se refiere a la relación con los forasteros, el secreto responde a obvias razones históricas relacionadas con la preservación de la cultura indígena. Es algo que explica muy bien la indígena maya guatemalteca Rigoberta Menchú:

Nosotros los indígenas hemos ocultado nuestra identidad, hemos guardado muchos secretos, por eso somos discriminados. Para nosotros es bastante difícil muchas veces decir algo que se relaciona con uno mismo, porque uno sabe que tiene que ocultar esto hasta que garantice que va a seguir como una cultura indígena, que nadie nos puede quitar. Por eso yo no puedo decir cuál es mi nagual, porque es uno de nuestros secretos. (Menchú, 1982, párr. 13)

Menchú sitúa la discreción dentro de los márgenes de resistencia contra quienes amenazan exteriormente la cultura indígena. Los mayas disimularían lo que son para protegerlo de sus enemigos externos. Esto es indudablemente cierto, pero corresponde tan sólo a una parte de la verdad.

Lo que Menchú no confiesa es que el enemigo no está solamente afuera de la comunidad, sino también adentro, y que el nagual de uno es secreto, no sólo para el forastero, sino también para el indígena. Lo que Menchú oculta es el enemigo *en* la comunidad. Éste es un secreto que tampoco es revelado por los zapatistas: el secreto del miedo provocado por la envidia, por la brujería, por los naguales, por la violencia

inter-comunitaria y por las estructuras opresoras intra-comunitarias. Tenemos aquí lo que muchos antropólogos elegantemente evitan discutir y lo que el Subcomandante Marcos esquivo con agilidad en sus mensajes. Es un aspecto secreto interno del “ya basta” del EZLN. Es algo que, según lo argumentado por Taussig (1999), ha impulsado secretamente a los zapatistas a sublevarse también para transformar su propio mundo y para liberarse de sus sentimientos de ansiedad, miedo y desconfianza. Estos sentimientos, como veremos a continuación, resultan indisolubles del mundo en el que viven y de su imaginario social, de su epistemología, de su metafísica y de su metapsicología.

Recordemos el *Popol Vuh* y el castigo de los dioses para los primeros seres humanos por su poderosa visión comparable a la divina. Recordemos también el relato del tzeltal sobre lo que sucede a quienes intentan saber mucho sobre el alma. En ambos casos, alcanzamos a vislumbrar un imperativo de humilde resignación a la ignorancia humana.

El viejo imperativo de resignación a la ignorancia, que se encuentra en varias culturas indígenas mesoamericanas, de pronto empezó a resquebrajarse en el contexto chiapaneco en el que ocurrió la revuelta zapatista. Su resquebrajamiento se desarrolla metafóricamente en “El león mata mirando”, uno de los relatos del Viejo Antonio, el mentor tzeltal de Marcos. Este hermoso relato, muy próximo al del *Popol Vuh*, es el de un topo que se quedó ciego por atreverse a mirar en su interior: “Y eso de mirarse para adentro sólo lo podían hacer los dioses, y entonces los dioses lo castigaron al topo y ya no lo dejaron mirar pa’ fuera” (Marcos, 2002b, p. 30). El animal perdió su vista porque osó proceder como los creadores, porque empezó a reflexionar sobre sus pensamientos y sentimientos y comportamientos, porque realizó así un trabajo psicológico o metapsicológico, porque buscó en este proceso los medios para transformarse a sí mismo y para conquistar la autonomía en su propio ser. Hasta este punto estamos aún en el imaginario social que provoca miedo, miedo a un castigo trascendente, miedo que impide la actividad transformadora y mantiene las cosas como están.

¿Cómo sobreponerse al mencionado miedo? ¿Cómo levantarse en armas y rebelarse contra la opresión y la explotación del “mal gobierno” y contra su propio “secreto” en las comunidades indígenas? ¿Cómo enfrentarse al castigo de los dioses o al ataque de los naguales y de los demás aliados invisibles de los enemigos? Conocemos la respuesta de los zapatistas: a través de una transformación radical de sí mismos y de su imaginario. Sin embargo, para posibilitar dicha transformación, los zapatistas deben enmascararse, volverse los sin rostro, cubrir la parte del cuerpo más estrechamente ligada con la propia identidad, y

así, al no existir más exactamente como los individuos que eran previamente, neutralizar lo que los mantiene atados al pasado y además contrarrestar el miedo y la ansiedad ante las consecuencias de sus actos.

Digamos que las máscaras les permiten a los miembros del EZLN tomar cierta distancia con respecto a lo que han sido, aunque también, por eso mismo, reflexionar críticamente sobre ello a través del giro metapsicológico revisado en capítulos anteriores. De este modo, en momentos de cuestionamiento radical del yo, según lo que argumenta John Emigh (1996), la máscara opera como un dispositivo para hacer un inventario de los varios aspectos que lo componen, pero también, podemos agregar, para cuestionar y quizás de algún modo renegociar dichos aspectos en relación con el mundo. El empleo frecuente de las máscaras durante etapas de transición da cuenta de lo apropiadas que resultan, como lo nota David Napier (1986), para explorar las “fronteras formales” entre períodos, para investigar los problemas que “las apariencias plantean en la experiencia de cambio” y para dar testimonio de “las ambigüedades de las apariencias” y de las “paradojas características de estados transicionales” (p. xxiii).

Además de la exploración de fronteras de Napier (1986), del inventario del yo de Emigh (1996) y de los demás procesos a los que nos hemos referido, hay algo más que no debe perderse de vista en los pasamontañas del EZLN. Los zapatistas no sólo emplean sus máscaras para sobreponerse a su miedo y su ansiedad, volverse crítica y reflexivamente hacia lo que son, realizar así un giro metapsicológico, devolverle su poder creativo al imaginario social, pensarse a sí mismos y efectuar y simultáneamente concebir y manifestar su cambio de perspectiva epistemológica. Junto con todo esto, que ya es mucho, los pasamontañas constituyen principalmente un medio efectivo para trascender la identidad individual y para volverse una fuerza revolucionaria colectiva más poderosa que las entidades visibles e invisibles que se le oponen. El pasamontañas ya da por sí mismo una sensación de poder y libertad al borrar el rostro y el nombre, al asegurar el anonimato, al disolver al individuo en el grupo y al posibilitar así una superación de la individualidad y de su debilidad como la que ocurre en los fenómenos de masas (ver Canetti, 2000). Esta superación resulta indispensable para desafiar a la “hidra capitalista” y al “mal gobierno”, pero también para sublevarse contra los sectores más conservadores de las comunidades y para enfrentarse o pedir apoyo a los ancestros, a los naguales, a las deidades y a las demás entidades invisibles. La máscara del pasamontañas es justamente la cara del colectivo empoderado.

El empoderamiento deriva, pues, de la colectivización o unión de las fuerzas individuales, pero también de otro de los movimientos que acabamos de asociar con el pasamontañas. Nos referimos al giro crítico y reflexivo, propiamente *metapsicológico*, por el que los zapatistas consiguen desprenderse y distanciarse de sí mismos al volverse colectivamente, a través de su acción, hacia lo que sienten y piensan, hacia lo que son y hacia la forma en que se conciben. Esto se expresa elocuentemente en la continuación del relato del Viejo Antonio, quien hace una pausa mientras enrolla su cigarrillo y prosigue:

Y el topo ni pena tuvo [de que los dioses lo castigaran] porque siguió mirándose para adentro. Y por eso el topo no le tiene miedo al león y tampoco le tiene miedo al león el hombre que sabe mirarse al corazón. “Porque el hombre que sabe mirarse el corazón no ve la fuerza del león, ve la fuerza de su corazón...” (Marcos, 2002b, pp. 30-31)

El topo ignoró su mala fortuna y siguió ensimismado en sus pensamientos, sentimientos y comportamientos. Continuó absorto en cierta forma de psicología que ya no parece corresponder a lo que entendemos habitualmente por psicología, como vimos en su momento, sino a eso que describimos anteriormente con el nombre de “metapsicología”. Sea lo que fuere, lo seguro es que se trata de algo que le sirvió al pequeño animal para dejar de temer al poderoso león. Es lo mismo que sucede con el sujeto humano que sabe obrar como los dioses al apoyarse en sus propias capacidades intelectuales y afectivas. Ya hemos visto que este sujeto no es ni puede ser individual, sino que debe ser un ente colectivo como el compuesto por los zapatistas. El ejército enmascarado, mirándose a sí mismo, no le teme a un león que representa metafóricamente la maquinaria institucional y militar del Estado mexicano, pero también fuerzas extra-sociales como la del poderoso nagual del enemigo.

Aunque no se libere de los dioses, el topo neutraliza el castigo que recibe de ellos al utilizarlo en su propio beneficio. Es en la ceguera en la que radica su fuerza contra el león. Su poder estriba en su debilidad. Su miseria es liberadora.⁸³

Al igual que el topo que los representa, los indígenas consiguen decidir su propio destino cuando logran que los dioses los empoderen y los

⁸³ En esto, por cierto, el topo, como representación de los indígenas, coincide con la concepción que Marx y Engels tienen de los proletarios cuya miseria es condición de su poder y de su potencial de liberación para ellos como clase y para toda la sociedad.

emancipen con el gesto mismo con el que los castigan. También puede suceder, empero, que haya dioses que no sean adversos a los zapatistas, que no quieran castigarlos ni detenerlos ni oponerse a ellos en su revuelta. Es el caso de los dioses del siguiente relato, que dotan a los indígenas insurgentes del poder para transformarse a sí mismos y transformar su mundo para crear vida:

Para que pudiera hablar, para que pudiera saber y saberse, los primeros dioses enseñaron a los hombres y mujeres de maíz a soñar, y nahuales les dieron para que con ellos caminaran la vida. Los nahuales de los hombres y mujeres verdaderos son el jaguar, el águila y el coyote. El jaguar para pelear, el águila para volar los sueños, el coyote para pensar y no hacer caso del engaño del poderoso. (Marcos, 2002b, p. 89)

Los milicianos del EZLN tienen a dioses que les dan capacidad para soñar y abrirse al pensamiento utópico. Además disponen de sus nahuales con sus poderes para poder cumplir sus sueños. La existencia de los entes invisibles deja de ser temible y opresiva para volverse liberadora. Los nahuales y los dioses no usurpan el lugar del sujeto, sino que se lo devuelven. Es así como realizan un proyecto de autonomía.

La significación imaginaria social del proyecto de autonomía zapatista emerge como un cuestionamiento del orden establecido y del destino predeterminado. Este cuestionamiento de final abierto se expresa en la máxima del Viejo Antonio de que la gente hace preguntas y al responder camina por la vida (Marcos, 2002b). Las preguntas y las respuestas son de la gente y no de sus dioses y de sus nahuales. Estos entes invisibles, de hecho, son respuestas que se dan los seres humanos en el ejercicio de su autonomía.

En Chiapas, gracias al EZLN, el proyecto de autonomía se vuelve nahualismo y el nahualismo se torna un proyecto de autonomía. Los nahuales se convierten en la fuerza con la que los indígenas concretan el proyecto de autonomía. Son así una fuerza transformadora, un poder constituyente (ver Negri, 1999). Cada uno de ellos tiene su función: el jaguar ofrece el ímpetu, el arrojo y el furor de la actividad guerrillera; el águila sirve para imaginar, para explorar nuevos horizontes y prefigurar otros mundos; el coyote aporta el poder intelectual, el cálculo y la estrategia.

¿Qué significa exactamente que un porfiado topo haga valer su voluntad contra los dioses o que los nahuales dejen de atemorizar a los indígenas y les den la fuerza necesaria para desafiar al poder y transformar el mundo? Lo que todo esto significa es que la vida puede avanzar hacia un horizonte abierto a la creación en lugar de estar predeterminada por

una serie de fatalidades insondables y enigmáticas. Es verdad que el “de por sí” no deja de operar: los zapatistas continúan rechazando una lógica explicativa causal y se mantienen fieles al imaginario social indígena, que está aún ahí, proyectándose hacia el futuro. Sin embargo, algunos “de por sí” han colapsado bajo el impacto de la actividad transformadora, mientras que otros han ocupado su lugar. El “de por sí somos pobres”, por ejemplo, ha cedido su lugar al “de por sí hay que luchar contra la pobreza”. De modo paralelo, el “de por sí” que impedía sondear los asuntos del alma, proscribiendo cualquier indagación psicológica o metapsicológica, da paso al “de por sí la gente hace preguntas, y al responderlas, avanza por la vida” (ver Subcomandante Marcos, 2002b).

Al permitirle a los zapatistas preservar y transformar el imaginario social indígena, el enmascaramiento colectivo es también un medio simbólico por el que pueden reunirse el chamanismo y el nagualismo con el proyecto de autonomía. Las máscaras posibilitan así una síntesis de todo aquello en lo que radica la fuerza de los zapatistas: el ocultamiento necesario para la preservación de la milenaria tradición indígena de chamanes y naguales, así como la transformación radical de la misma tradición y la superación de los miedos que provoca, sin contar la ya mencionada constitución de una colectividad irreductible a la suma de los individuos. Es también por todo esto que el gobierno mexicano ha estado siempre obsesionado con desenmascarar a los miembros del EZLN y particularmente a Marcos, despojándolos así de su misticismo, de aquel secreto en el que estriba una gran parte de su fuerza (Taussig, 1999).

El desenmascaramiento, como Canetti (2000) lo ha señalado, es una estrategia del poder para controlar cualquier transformación y todo lo demás que la máscara puede posibilitar, ocultar y representar. Sin embargo, al menos en el caso del EZLN, tal desenmascaramiento falló. En febrero de 1995, al ser identificado como Rafael Sebastián Guillén Vicente, Marcos tan sólo fue desenmascarado para ser de nuevo enmascarado por la misma sociedad. Pocas horas bastaron para que una muchedumbre se reuniera en la Ciudad de México y aclarara que “Todos somos Marcos”. La multitud fue la nueva cara y máscara de quien le daba un rostro y una voz gracias a una metamorfosis enraizada en la milenaria tradición del chamanismo y del nagualismo.

EL HOMBRE NUEVO

Hay algo de chamán y de nagual en Marcos, pero en Marcos no como Rafael Sebastián Guillén Vicente, no como persona identificable detrás del pasamontañas, sino como el pasamontañas mismo, como la máscara, como el personaje en el que Marcos ha sido convertido por el EZLN y por la movilización colectiva de simpatizantes de los zapatistas. Este personaje, como acabamos de verlo, puede ser cualquier persona. Todos lo somos. Todos podemos reconocernos detrás del pasamontañas.

El poder colectivo de Marcos para ser nosotros además de él, ese poder que le han concedido los zapatistas y que nosotros mismos ratificamos y mantenemos, nos recuerda *La zona intermedia*, una obra dramática temprana de Emilio Carballido (1948) en la que el protagonista es precisamente un poderoso nagual que puede ser cualquier persona. Lo característico de este nagual del que depende el advenimiento del Hombre Nuevo, aquello mismo que le permite ser cualquier persona, es que puede adoptar las más diversas formas. Aparece como un elemento completamente fluido y despliega su libertad al rebelarse contra cualquier definición.

Rehusándose a ser definido, el nagual de *La zona intermedia* combina de maneras diferentes los rasgos definitorios de las demás figuras en la obra. Esta combinación demuestra su habilidad para transformarse constantemente a sí mismo. Al comentar la obra, Versenyi (1993) argumenta:

Al nagual, después de su resurrección como un Hombre Nuevo, se le ha dado la oportunidad de usar sus orígenes aztecas. No es tan sólo una representación de la inocencia perdida a causa de la imposición de la moral cristiana en las formas indígenas, sino también la extensión potencial de aquellas formas indígenas hacia una realidad contemporánea. (p. 133).

La zona intermedia insiste en el potencial humano de auto-transformación y auto-realización. El nagual sabe que aún conservará sus poderes cuando termine renaciendo como un Hombre Nuevo. Sin embargo, después de tal renacimiento, la capacidad para transformarse a sí mismo se convertirá en una habilidad para crear nuevas formas con palabras, con sonidos y con acciones.

La creatividad y la novedad, ambas fundadas en la tradición del chamanismo y el nagualismo, forman parte de lo que está en juego en el movimiento zapatista. El EZLN, como el nagual de Carballido, nos muestra la fuerza creativa e innovadora de lo más profundo, remoto y anti-

guo del mundo maya. La apuesta es la de un imaginario social indígena que se debate e intenta revolucionarse. Podemos decir también que se trata de un pasado que busca su lugar en el presente y en el futuro.

Por otro lado, al igual que el nagual de Carballido, los zapatistas fusionan a los más diversos “personajes” que resisten y se rebelan contra el orden establecido y contra el sistema capitalista. Esta fusión parece materializarse en la capucha de los zapatistas, en la máscara llamada “Marcos” o “Galeano”, en la que puede ocultarse cualquiera de las caras que tienen buenas razones para luchar. El siguiente pasaje, uno de los más famosos de Marcos, da testimonio de la capacidad que tiene el nagual para encarnar a los más diversos personajes en resistencia y rebeldía:

Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Ysidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal... artista sin galería ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México de fin del siglo XX, huelguista en la CTM, reportero de nota de relleno en interiores, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 pm... editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente en el neoliberalismo... y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano cualquiera en este mundo... Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos. (Marcos, 1994)

CONCLUSIÓN

SINGULARIDAD Y GENERALIDAD PSICOLÓGICA

Marcos es uno y otro y otro más. Es una multitud. Es todos nosotros, pues todos incomodamos de algún modo al poder, todos estamos en algún aspecto desadaptados o en condición irregular, todos tenemos algún rasgo característico por el cual molestamos o desentonamos y así perturbamos el orden establecido.

Todos somos algo perturbador, algo subversivo, algo rebelde que no cabe ni encaja en el todo. Todos somos esto por lo mismo que todos somos alguien que no puede confundirse con los demás. Todos somos, cada uno a su manera, la excepción a la regla. No es que en cada caso la excepción confirme la regla, sino que, según la expresión de Althusser (1965), “la regla es la excepción” (p. 103).

Lo excepcional que somos todos, cada uno a su modo, requería de alguien excepcional en carne y hueso, como es el caso de Marcos, para poderse representar. Esta clase de representación, la misma que opera en cierta literatura y en los antiguos relatos heroicos y mitológicos, no tiene absolutamente nada que ver con la abstracción constitutiva de la psicología y de las demás ciencias humanas y sociales (ver Politzer, 1928). A diferencia de lo general que también somos, como los aspectos definitorios del psiquismo humano en su generalidad, Marcos no es un concepto, no es producto ni de la observación empírica ni de la inferencia teórica, no constituye algo abstracto y sólo inteligible, no radica en un espacio lógico y conceptual, sino que ahí está, frente a nosotros, en el mundo, pues es algo vivo y corporal, algo existente y materialmente singularizado, algo perceptible y concreto. Lo vemos y escuchamos, lo distinguimos y no deja de asombrarnos.

Marcos no es más que aquello tan singular que es él. Sin embargo, al emplear el pasamontañas para borrarle el rostro con el que podríamos distinguirlo de nosotros, ha conseguido que nos reconozcamos en lo que hay detrás de su pasamontañas. Además, de cualquier modo, al ser tan singular como cada uno de nosotros y al serlo de manera tan singu-

lar, tan ejemplar de la singularidad, Marcos puede personificar de alguna forma, detrás de su pasamontañas, aquello no menos singular que uno es y que tampoco puede generalizarse, ya que resulta único, inconfundible, sin parangón.

Marcos es cualquiera de nosotros en su irreductible singularidad. Lo paradójico es que al mismo tiempo encarne algo tan singular y lo encarne para cualquiera. Pero precisamente podemos afirmar que *todos somos Marcos* porque él es alguien diferente cada vez, en cada caso, para cada uno de nosotros. En otras palabras, no es tan sólo alguien en particular, sino asimismo alguien más y otro más y así sucesivamente. Siempre es, como el nagual de Carballido, alguien más además de quien ya es, algo más además de lo que ya es, lo que le permite ser todos aquellos que lo quieran ser y no sólo uno que esté condenado a serlo. No se le puede confinar, en efecto, ni dentro de un individuo ni dentro de una clase de individuos ni mucho menos dentro de una mente o un psiquismo. Resulta imposible, por lo tanto, concebirlo y describirlo psicológicamente. ¿Cómo podría la psicología lidiar con algo semejante? ¿Qué podría ser, en términos psicológicos, algo que trasciende por definición cualquier definición, algo que es algo diferente para cada sujeto diferente, algo que no puede conceptualizarse ni generalizarse ni objetivarse?

EL SUJETO Y EL OBJETO DE LA PSICOLOGÍA

Aquello que se autodenominó “Marcos”, aquello mismo que ahora se hace llamar “Galeano”, plantea problemas insolubles para la psicología. Por ejemplo, si uno de los errores constitutivos del conocimiento psicológico es la objetivación y por ende la negación del “sujeto”, Marcos aparece como un sujeto en el sentido más estricto y radical del término, es decir, en un sentido casi “trascendental”, estrictamente subjetivo y radicalmente inobjetivable (ver Kant, 1781, pp. 278-320; 1786, 12-13). El valor de Marcos es el de presentar, el de representar en la única manera en que puede representarse, aquello subjetivo de lo que la psicología pretende falazmente ser la ciencia objetiva.

¿Cómo es que Marcos ha conseguido representar al sujeto de modo inobjetivable para cada sujeto? En primer lugar, si el Subcomandante puede representar al sujeto, es por serlo, porque lo presenta, porque no es más que un sujeto concreto y singular como el que somos cualquiera de nosotros. En segundo lugar, si Marcos está en condiciones de representar a tal sujeto para cada uno y sin objetivarlo en cada caso, es en parte por su enigma y por su enigmático pasamontañas que lo vuelve

alguien carente de cualquier ser preciso, claro y distinto, que pueda objetivarse y así también psicologizarse. Tenemos aquí, pues, a un sujeto perfectamente inmune a la objetivación, refractario al conocimiento de la psicología científica objetiva, sólo cognoscible a través de otras formas de conocimiento diferentes de las epistemológicamente aceptadas en el mundo europeo-estadounidense.

Quizás aquello que es Marcos pueda caracterizarse a través de las categorías del chamanismo y del nagualismo, pero no de una psicología que necesita de un sujeto sin pasamontañas, observable para la mirada científica, objetivable en sus gestos y en sus palabras. El sujeto debe resultar accesible para poder ser anulado al convertirse en objeto de la especialidad científica psicológica. No es el caso de aquello tan difuso autodenominado “Marcos”, lo cual, sea lo que sea, no puede objetivarse ni observarse objetivamente como lo prescribe la norma de cientificidad adoptada por la psicología.

Marcos no es alguien de quien podamos adecuadamente caracterizar la personalidad, hacer un perfil psicológico, sondear las motivaciones y valorar la inteligencia. El Subcomandante logra escapar de nuestro saber psicológico así como también ha conseguido escabullirse entre los tentáculos del poder gubernamental. Por lo mismo que no ha sido capturado por las redes policiacas y militares, por eso mismo tampoco ha sido aprehendido a través de las categorías objetivas de la psicología.

La destreza de Marcos para evitar la objetivación lo ha protegido contra el poder que policías y psicólogos tienen sobre sus blancos. Este poder es el mismo contra el que se protegen los pueblos originarios al arreglárselas para estar siempre más allá de cualquier visión objetiva que se tenga de ellos. Es la misma estrategia con la que ellos mismos han conseguido resguardar aquello que los habita y en lo que habitan, la naturaleza en ellos y en torno a ellos, el mundo que tan sólo puede ser objetivado al empezar a ser aniquilado.⁸⁴

⁸⁴ Hay aquí evidentemente una lección para el conocimiento científico en general y no sólo para la psicología. Los pueblos originarios, en efecto, nos enseñan desde la época prehispánica a *no objetivar* no sólo al sujeto humano con su alma o psiquismo, sino a ningún ser, por la simple razón de que todos los seres tienen un alma que los vuelve inobjetivables y nos obliga de algún modo a respetarlos al establecer una suerte de relación intersubjetiva con todos ellos. Esto es algo que Lenkersdorf (1996) ilustra magistralmente a través de la “intersubjetividad” que reina en la relación de los tojolabales con la naturaleza, desde cualquier planta con su “corazón” o la milpa que “se pone triste” hasta la tierra concebida globalmente como “nuestra madre” (pp. 106-119). Todos los seres de la naturaleza están vivos, tienen alma, son sujetos y deben respetarse. Como lo ha mostrado López Austin (2015), si el “respeto” es “la norma suprema de conducta” de los indígenas mesoamericanos, es

¿QUÉ ES GALEANO?

Es verdad que Marcos ha conseguido preservarse mejor que la naturaleza. Mientras que ciencia y la tecnología siempre terminan objetivando todo aquello natural que así pueden explotar y devastar, la psicología no ha conseguido convertir a Marcos en un objeto de conocimiento porque ni siquiera es alguien que pueda inmovilizarse, fijarse, distinguirse, identificarse e individualizarse. No es, en suma, un individuo identificable. Para empezar, no tenemos la certeza de que sea Rafael Sebastián Guillén Vicente, y aun si tuviéramos la certeza de que sí es él, carecería de importancia, dado que Marcos ya no es aquel Rafael, aunque tampoco es ya Marcos, sino ese Galeano que le ha servido a Marcos para sacudirse al final su pesada identidad. Sin embargo, en realidad, aquello de lo que hablamos, aquello que ahora designamos como “Galeano”, ni siquiera es exactamente Galeano, pues ya hemos visto que es cualquiera de nosotros, que todos lo somos. Digamos que es, quizás en función de cierta lógica chamánica, múltiple y no sólo cambiante, indefinidamente multiplicable y no sólo transformable.

Como hemos visto, de modo tanto sucesivo como simultáneo, Galeano es mujer y hombre, negro y blanco, viejo y joven, homosexual y heterosexual, palestino y mexicano, asiático y chicano, indígena y ladino, médico y obrero, estudiante y ama de casa. Para intentar completar lo que no podría terminar de completarse, agreguemos que es comunista y anarquista, revolucionario y subversivo, líder y subordinado, ciudadano y selvático, poeta y guerrillero, arahuaco y caníbal, Ariel y Calibán, Marcos y Galeano, un vivo y un muerto, alguien y algo, Subcoman-

porque para ellos todos los seres, desde los naturales hasta los fabricados por el hombre, “poseen un alma”, lo que significa, ni más ni menos, que hay en ellos “un dios recluido” (pp. 34-35). Los pueblos originarios han llevado la subjetivación, animización y divinización de la Otredad con mayúscula más allá de un sistema como el de Emmanuel Levinas (1974) y la han extendido a cualquier Otro y no sólo al prójimo humano. Conviene recordar aquí las palabras de Luis Villoro (2015) cuando pone de relieve que en la civilización indígena mesoamericana, “contrariamente a la tradición judaico-cristiana, el mundo no ha sido creado en provecho del hombre sino en provecho de todos los seres vivos”, y por ello, en lugar del “afán de dominar la naturaleza”, lo que se tiene son “formas de unidad y armonía con lo otro en que se manifiesta lo sagrado aunque ello demerite el poder de la cultura” (p. 47). Quizás esto haya hecho que los pueblos originarios carecieran de recursos técnicos para fortalecerse y hacer imposible su conquista y su colonización, pero al mismo tiempo les ha permitido escapar al especismo europeo y a las tendencias despreciativas y destructivas por las que se caracteriza la relación occidental moderna con la naturaleza.

dante y EZLN, individualidad y colectividad, uno y muchos, ninguno y todos, él y nosotros.

Lo que somos forma parte de lo que es Galeano. Su nombre designa también una multitud heterogénea en la que nos encontramos nosotros y en la que no deja de interactuarse y comunicarse a través de palabras como las del presente libro. Al encarnar a esta entidad multitudinaria compuesta de tantos seres diferentes y contradictorios que se vinculan y hablan entre sí, Galeano es colectividad y diálogo colectivo, pluralidad y contradicción dialéctica entre elementos plurales. Es, por lo tanto, algo que tan sólo puede abordarse a través de una psicología zapatista como la que aquí hemos desentrañado: una psicología colectiva y plural, dialéctica y dialógica, la cual, empero, como también lo hemos visto en su momento, ya no es en sentido estricto la psicología de Galeano, de Marcos o de Rafael Sebastián Guillén Vicente, sino una metapsicología e incluso una metafísica de aquello social, político, histórico y cultural que se enmascara en tales personajes. Esto es paradójicamente lo que hay en el fondo mismo de Galeano, en su intimidad tan exterior, en su extimidad (Lacan, 1969).

Profundizar en el personaje de Galeano y revelar su verdad nos hace atravesarlo, salir de su individualidad y adentrarse en todo aquello de lo que el EZLN es el nombre. De ahí la comprensible insistencia de Galeano (2014a, 2014b) en volver la atención hacia los zapatistas y dejar de atender tan sólo al Subcomandante, reduciendo a él todo el movimiento, como si el EZLN fuera un individuo. Si tal reducción resulta condenable, es porque nos impide apreciar lo que el zapatismo significa, lo que está en juego en la revuelta zapatista y en el mismo Galeano. La misma reducción debe condenarse, además, por delatar actitudes que van a contracorriente de los ideales mismos del zapatismo, como la visión vertical de quien desatiende a las bases zapatistas para atender al supuesto líder o la visión racista de quien se preocupa exclusivamente por el único integrante visible no-indígena del EZLN, a menudo incluso ascendiendo de posición, abstrayendo el “Sub” y considerándolo jerárquicamente superior a los comandantes indígenas.

Las visiones racista y vertical a las que acabamos de referirnos, que subyacen a diversas formas de psicologización que analizamos en un principio, han optado por despreciar lo que no quieren o no pueden conocer ni comprender. Al no atreverse a concebir el zapatismo tal como es, lo reducen a uno de sus integrantes y a la psicología individualista y capitalista-mercantil que se le atribuye, sin siquiera percatarse de que es una psicología explícitamente criticada en el zapatismo. De igual modo, al no querer abordar lo indígena en toda su complejidad, se le

abstrae y se piensa tan sólo en un individuo no-indígena, simplificándolo y soslayando todo lo que el mismo individuo ha logrado aprender y adoptar de los indígenas. Estas abstracciones, reducciones y simplificaciones han sido las aproximaciones más frecuentes al zapatismo. Ya sabemos que son aquellas en las que se ha recurrido más a la psicología, pero aquí hemos intentado evitarlas al adoptar el punto de vista del mismo zapatismo. Esperamos haberlo conseguido.

TRAS EL PASAMONTAÑAS

Es verdad: quizás nosotros mismos hayamos traicionado el espíritu zapatista al volver una y otra vez a la figura de Galeano y al concentrarnos en el aspecto psicológico del movimiento zapatista. Sin embargo, si lo hemos hecho, ha sido para mostrar el error y el malentendido, para enfatizar el problema y criticarlo, para partir de ahí e ir más allá. Es una forma de proceder que los mismos zapatistas nos han enseñado a través de un discurso que se desenvuelve en el borde entre lo comprensible y lo incomprensible, entre nuestro sentido común y la perspectiva indígena, entre lo que debe superarse y aquello a lo que todavía no puede accederse. Es lo mismo que encarna Galeano, quien parece operar como una falsa fachada individual, como puerta que nos conduce al EZLN, como umbral entre su individualidad y la colectividad, pero también como acceso mestizo hacia el mundo indígena, como una especie de trampa que nos hace tan sólo profundizar en su psicología para deslizarnos, caer y sumergirnos en lo metapsicológico y metafísico recubierto por la máscara psicológica.

Lo que hay tras el pasamontañas de Galeano, insistamos, no son las hondas motivaciones o las secretas ambiciones de un hombre. No hay aquí una psicología enmascarada. Lo psicológico no está en la cara, sino en la máscara.

Tras la máscara no está el alma de un individuo. No hay aquí ningún psiquismo que desenmascarar. Lo que hay detrás del pasamontañas de Galeano es lo mismo que podemos descubrir tras el pasamontañas de Ramona, Moisés, Tacho, David o cualquier otro zapatista. Es el EZLN, el corazón de un pueblo, el pueblo mismo, las comunidades tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales con sus culturas e historias milenarias. Es la resistencia indígena contra la conquista y contra el colonialismo. Es el nagualismo y la naturaleza, las montañas y las selvas, la genealogía chamánica subversiva, María Candelaria, el rayo de Gaspar Pérez y el torbellino de Sebastiana Gómez, las piedras parlantes, Santa Luisa y Santa Rosa, Ignacio Fernández Galindo, Quetzalcóatl y Emiliano Zapata,

la Revolución Mexicana interrumpida y la inacabada Independencia de América Latina, un siglo de lucha guerrillera contra el capitalismo y el imperialismo, el Che Guevara y los demás, los comunistas y los anarquistas.

El sujeto encapuchado es una lucha y también evidentemente quien lucha, lo que no significa, desde luego, que pueda ser objetivado y así neutralizado en el perfil psicológico de quien lucha. El sujeto no es lo que obedece a un supuesto Complejo de Calibán, sino que es Calibán mismo, su causa y todo lo que representa.⁸⁵ Es, por así decir, el espectro de Calibán, pero también el de Ariel. Es el arielismo y el calibanismo, los arahuacos y los caníbales ante Colón y los conquistadores, así como los zapatistas ante nuestro mundo externo e interno. Es asimismo, de modo más preciso, el agente de la ya revisada crítica práctica del EZLN a nuestras psicologías conformista, despótica, desmemoriada, racista-discriminadora, machista-patriarcal, homogeneizadora-normalizadora, individualista-cuantitativa, monológica-especular, fatalista-dilemática y capitalista-mercantil.

Si hemos descubierto el cuestionamiento de nuestra psicología en el EZLN y en su lucha, es porque tal psicología constituye una de las más poderosas armas de aquello contra lo que luchan los zapatistas. El capitalismo, por ejemplo, emplea cada vez más dispositivos psicológicos indispensables para adaptar o ajustar, anestesiar y crear conformidad, homogeneizar y normalizar o desgarrar lo colectivo al individualizarlo. El psiquismo individual, dissociado absolutamente del cuerpo, del mundo y de la colectividad, es él mismo un producto de la división entre el trabajo manual y mental en una sociedad de clases que tiene su versión más acabada en el capitalismo.⁸⁶

⁸⁵ Podríamos afirmar aquí, retomando la famosa crítica fanoniana de la psicología de la colonización de Octave Mannoni, que el sujeto encapuchado existe a través de su lucha liberadora, su lucha por la independencia y contra la autoridad, y no a partir de supuestos complejos psicológicos de “autoridad” y “dependencia” vinculados respectivamente con Próspero y Calibán (Fanon, 1952, p. 79). El sujeto, por lo mismo, no deriva de la sujeción a un complejo estático adleriano de “inferioridad”, sino que se hace existir en un combate activo contra la “superiorización” del no-indígena y contra la correlativa “inferiorización” del indígena (p. 75). La cuestión del sujeto constituye así una cuestión política, existencial y estructural, metapsicológica y no psicológica. Esta cuestión, como lo ha señalado Aimé Césaire (1955) al criticar también a Mannoni, remite a lo sólido “volatilizado” por la psicología y no a su volatilización a través de “pálidas racionalizaciones” psicológicas (p. 51).

⁸⁶ Marx y los marxistas nos han enseñado que la idea en la que reposa toda la psicología, la de una mente o un psiquismo individual, se origina en el decisivo proceso histórico por el que los sujetos de las clases dominantes consiguieron individuali-

Las bocas de la hidra capitalista no dejan de mordisquear y despedazar la totalidad subjetiva y comunitaria, arrancando a los individuos unos de otros y extrayendo el objeto de la psicología al desgarrarlo de todo lo demás. Este objeto individual, tal como lo conocemos ahora, es producto inmediato del capital, de su acumulación originaria y de la colonización que fue también una psicologización, como uno de nosotros ha intentado mostrarlo en otro lugar (Pavón-Cuéllar, 2016b). Estamos aquí ante un asunto sumamente complejo que no es posible abordar ahora. Tenemos que despedirnos y retirarnos, pero no queremos hacerlo sin recordar la forma en que la psicología y la psicologización han sido utilizadas, ya desde los tiempos de la colonización y evangelización, para posibilitar y justificar los peores abusos contra los pueblos originarios mesoamericanos. Gonzalo Fernández de Oviedo (1535) y Juan Ginés de Sepúlveda (1550) empezaron aquello que los zapatistas y nosotros hemos criticado en la obra que estamos a punto de concluir.

Nuestra crítica se origina en la de Fray Bartolomé de las Casas (1551) y en la de otros defensores y protectores de indios en el siglo XVI (v.g. Quiroga, 1535; Garcés, 1537). Es una larga lucha que se ha librado y sigue librándose en muchos frentes. El presente libro no ha sido más que una pequeña batalla argumentativa. Muchos de nuestros argumentos no son tan diferentes de los que resonaban en Valladolid en 1550. No es que el tiempo haya pasado en vano, sino que la destrucción es tan obstinada como la resistencia.

zarse al poseer una propiedad privada y al acaparar el trabajo intelectual, mental o psíquico, de planeación y decisión: un trabajo escindido así del trabajo manual, corporal o físico, de ejecución de sus planes y decisiones, al que se vieron condenadas las masas trabajadoras de las clases dominadas (Pavón-Cuéllar, 2017). Recordemos lo que Engels (1876) nos ha explicado al respecto: “la cabeza encargada de planear el trabajo” hizo que “el trabajo planeado fuese ejecutado por otras manos que las suyas”, de tal modo que “todos los méritos del rápido progreso de la civilización se atribuyeron a la cabeza, al desarrollo y actividad del cerebro”, y “los hombres se acostumbraron a explicar sus actos por sus pensamientos” (p. 418). En otras palabras, los seres humanos se acostumbraron a hacer psicología, a considerar lo mental o espiritual independientemente del cuerpo, a sobrevalorarlo y a despreciar un trabajo manual como el realizado mayoritariamente por los indígenas que forman parte del EZLN. Fue así como la esfera física o corporal se convirtió en un campo de resistencia, mientras que la mente pasó a ser “la cárcel del cuerpo” (Foucault, 1975, p. 38), la sede central de la dominación a través del pensamiento único, del intelecto eurocéntrico y de una ideología dominante que fue también lógicamente la ideología de la clase dominante (Marx y Engels, 1846, 1848). Entendemos, entonces, que la interiorización de una mente, de un psiquismo, haya sido indisociable de la colonización de los pueblos originarios y que hoy en día sea inseparable de la dominación capitalista (Pavón-Cuéllar, 2016b).

EPÍLOGO

IAN PARKER

La irrupción en la historia mundial de un tipo radicalmente nuevo de movimiento de masas como lo es el EZLN en Chiapas, en el sur de México, planteó una serie de cuestiones para quienes intentamos cambiar el mundo, cuestiones que resultan inquietantes para quienes imaginan que es posible cambiar el mundo a través de la psicología. Este libro desenreda los hilos narrativos de tales cuestiones, mostrando cómo los zapatistas han abierto nuevas formas de hablar y escribir sobre política y sobre la esfera de la psicología individual.

Habría que notar cómo los zapatistas reconfiguraron y revitalizaron las concepciones de las feministas socialistas, particularmente la noción de que el éxito de la revolución exige necesariamente que se proceda en la intersección entre lo personal y lo político. A contracorriente de la “ideologización” de la política –un proceso de reificación y deificación que corre a la par de la ideologización de la psicología–, los zapatistas insisten en que rompamos con todo tipo de ideología, incluyendo aquella con la que se justifica el derecho a perpetuarse de este mundo miserable, así como aquella otra con la que se transforman los movimientos de la izquierda en agentes de la burocracia.

El marxismo nunca debió haber operado como una “ideología”, pero el triste destino de este movimiento de análisis, crítica y acción fue el de convertirse en una especie de religión estatal. El zapatismo recupera lo más radical de la política marxista, rescatándolo del reino de los sistemas de fe organizados verticalmente, y simultáneamente responde a los oprimidos y a su exigencia de que sus voces también se escuchen junto con las de la clase obrera industrial. En este sentido, el zapatismo es auténticamente marxista, al mismo tiempo que es auténticamente feminista y anticolonial.

De hecho, así como en realidad no hay un solo “marxismo” o “feminismo” que hable para toda la clase obrera o para todas las mujeres, no hay tampoco un solo “zapatismo”. ¿Sostener la existencia de un solo za-

patismo no sería una contradicción en los términos? Lo que existe, más bien, es una multiplicidad de luchas y formas de pensar y actuar para hacer posibles otros mundos, múltiples mundos que surgieron en 1994 como “zapatismos”.

Uno de los actuales desafíos es el de forjar nuevas modalidades múltiples de subjetividad en una lucha que podríamos llamar “*psicozapatista*”. Podemos designar la multiplicidad en al menos tres formas al trazar diversos tipos de conexiones horizontales en la red de políticas radicales que harían justicia a lo que hicieron los zapatistas en el último cuarto de siglo.

Lo primero sería asumir la concepción bastante útil y común del discurso y la acción zapatista como algo de alguna manera *posmoderno*. Tal forma de pensar sobre el *psicozapatismo*, que es un recurso en el presente libro, contrasta lo que apareció en Chiapas con los sistemas radicales preexistentes, entre ellos el marxismo, considerados esencialmente *modernos*. En esta versión de lo que apareció, el zapatismo rechaza un relato lineal secuencial –la peor narrativa estalinista “moderna” de la historia marxista– en la que el capitalismo viene después del feudalismo y luego será suplantado por el socialismo. En lugar de una secuencia fija de etapas, los zapatistas aparecen en un momento para hablar desde el pasado, para los campesinos, como algo “pre-moderno”, y en el siguiente momento hablan más allá de la era moderna, como algo después de la industrialización, como si fueran posmodernos. De hecho, en un movimiento lateral sorprendente, ponen en tela de juicio lo que significa ser moderno. Aquí hay consecuencias para el ámbito de la “psicología” como disciplina moderna de vigilancia y control, pero también como experiencia moderna de individualidad, experiencia que nos atrapa a cada uno dentro de nuestras vidas separadas.

Una de las cosas que aprendemos del posmodernismo es que las verdades son múltiples, y, aunque necesitemos comprender la naturaleza del poder en el capitalismo, el imperialismo y el colonialismo, la multiplicidad de lo humano es algo que debemos valorar, defender y ampliar. Es una cualidad perdurable de nosotros mismos como seres humanos. Deberíamos arriesgarnos a una versión del humanismo, del humanismo socialista, al reconocer que nos hacemos y rehacemos de múltiples maneras, desafiando lo que la psicología nos dice que debemos ser y posicionándonos así en contra de la psicología en tanto que moderna.

La segunda forma de trazar conexiones horizontales con otras irrupciones anteriores de pensamiento y acción radicales –una segunda forma conectada con un pensamiento alternativo sobre la subjetividad

que siempre ha sido mantenido a raya por la disciplina de la psicología—podría ser la de conceptualizar el zapatismo como una forma de *surrealismo*. Los zapatistas, en algunos aspectos, mantienen una resistencia surrealista contra lo que se nos dice que debemos ser como seres civilizados racionales bien adaptados a la realidad del capitalismo actual. Es así como los zapatistas reactualizan esa resistencia surrealista que fue un aliado poderoso del psicoanálisis y del marxismo revolucionario en la Europa continental durante los treinta del siglo veinte. Y, lo que es más importante, el zapatismo también sería, si queremos seguir nuestro pensamiento asociativo libre, una resistencia surrealista en la forma que tomó en México, en el trabajo de mujeres que van desde la cuasi espiritual Leonora Carrington hasta la cuasi trotskista Frida Kahlo.

Hay algo fantástico en este libro sobre *psicozapatismo*. No se trata sólo de algo “fantástico” por lo asombrosamente innovador que es escribir en el espíritu de esta rebelión mexicana y mostrarnos por qué es tan importante para nosotros en cualquier parte del mundo. Es también “fantástico” en el sentido surrealista del término. Nuestra conciencia está formada por las imágenes peculiares y autodestructivas de la individualidad que nos brinda la cultura capitalista moderna, una cultura que lleva a nuestras vidas personales todas las cosas que los psicólogos dicen de nosotros, para que así podamos llegar a creer que esas cosas son verdaderas. Ante estas condiciones, ¿qué mejor arma que el inconsciente? Lo que no quiere decir que debemos reificar “el inconsciente” como una caja de trucos escondida, sino que trabajamos con él, hablamos con él, actuamos con él como con algo que nos brinda nuevos mundos de fantasía, algo más fantástico, algo que va más allá de los límites de este limitado mundo en el que reinan la opresión y la explotación.

Una tercera forma de trazar la multiplicidad propia del *psicozapatismo* se presenta en este libro a través de las figuras de Calibán, el calibanismo y la calibanización. La pluralidad de respuestas a la cuadrícula fija del comportamiento civilizado moderno se honra en el libro cuando se indaga qué tipo de calibanes fueron desatados con la rebelión zapatista. Se establece así un vínculo bastante directo con el psicoanálisis como alternativa radical a la psicología. También alcanzamos a vislumbrar una tercera modalidad múltiple de subjetividad, la del poscolonialismo, junto con las del posmodernismo y el surrealismo. Tenemos aquí una oportunidad para evocar algunos de los análisis psicoanalíticos del colonialismo proporcionados por Octave Mannoni en su libro pionero sobre los complejos de Próspero y Calibán. Este análisis de la “psicología” de la colonización situó a Calibán del lado de la naturaleza bruta,

incivilizada y nativa, resistente a la civilización occidental. Fue un análisis tan cuestionable como innovador, pero lo que provocó fue la respuesta aún más radical de Frantz Fanon, psiquiatra nacido en Martinica y luchador por la libertad en la independencia argelina. Aquí por fin había una lucha anticolonial que conectaba con la experiencia personal.

Fanon no puede ser acusado ni alabado por ser feminista, pero sus análisis anticoloniales de la dialéctica de resistencia y dependencia constituyen hoy en día una de las corrientes de trabajo más radicalmente potentes en los llamados “estudios poscoloniales”. Podría decirse que el zapatismo es poscolonial en la medida en que rechaza tanto las imágenes de brutalidad o inocencia autóctonas vendidas por Occidente como aquel funcionamiento colonial por el que el gobierno mexicano ha operado tradicionalmente como un simple avatar del imperalismo occidental. Hay algo de Frantz Fanon en el Subcomandante Marcos. Ambos hablan en el nombre de los colonizados y lo hacen de tal modo que interrumpen las operaciones lógicas del colonialismo. En el caso del rebelde zapatista, construye formas de conocimiento que nos muestran cómo los colonos dependen de aquellos a los que explotan.

Lo que se encuentra en este libro no es psicología. ¿Cómo podría ser? Es más bien un antídoto contra la psicología. Los *psicozapatismos* dan voz a modalidades múltiples de subjetividad: aquellas que escapan a la razón colonial, aquellas que hablan de lo más fantástico de nuestras vidas inconscientes y aquellas que llevan la historia a un camino diferente de aquel al que nos ha conducido la psicología moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Ávila, M. T. y Uribe Patiño F. J. (1995). El Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la reflexión ciudadana. *Revista Polis* 95, 87-110.
- Almeyra, G. (2006). El dificultoso no-asalto al no-cielo. En J. Holloway, *Contra y más allá del capital* (pp. 148-154). Buenos Aires: Herramienta y UAP.
- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. París: La Découverte, 2005
- Anaconda, A. (1994). El Subcomandante Marcos; Varias Voces, un Sólo Pasamontañas. *Época*, 21, 18-20.
- Anónimo (1528). Los últimos días del sitio de Tenochtitlán. En M. León-Portilla (comp.), *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista* (pp. 166-167). Ciudad de México: UNAM, 1980.
- Anónimo (1554). *Popol Vuh*. Ciudad de México: FCE, 2017.
- Anónimo (1620). *Anales de los Xahil*. Ciudad de México: UNAM, 1993.
- Anónimo (1793). *El libro de los libros del Chilam Balam*. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 2015.
- Apel, K.-O. (1995). La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación. *Isegoría* 11, 108-125.
- Araiza Díaz, A. (2004). Empoderamiento femenino: el caso de la comunidad zapatista de Roberto Barrios. *Feminismo/s* 3, 135-148.
- Arias, J. (1975). *El Mundo Numinoso de los Mayas: Estructura y Cambios Contemporáneos*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública.
- Aron, A., Coups, E. J., Aron, E. N. (2012). *Statistics for Psychology*. Upper Saddle River: Pearson.
- Badiou, A. (2009). *Logics of Worlds: Being and Event II*. Londres: Continuum.
- Barrero Cuellar, E. (2016). *La psicología como engaño. ¿Adaptar o subvertir?* Bogotá: Cátedra Libre.
- Bellido Peris, F. (2018). La identidad Neozapatista como proceso comunicativo. *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 12, 11-37.
- Bensaïd, D. (2006). ¿La revolución sin tomar el poder? En J. Holloway, *Contra y más allá del capital* (pp. 127-147). Buenos Aires: Herramienta y UAP.
- Bistoën, G. (2016). *Trauma, Ethics and the Political beyond PTSD: The dislocations of the Real*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Bohart, A. C. (1993). Emphasizing the future in empathy responses. *Journal of Humanistic Psychology*, 33(2), 12-29.
- Boron, A. (2006). Poder, “contra-poder” y “antipoder”. En J. Holloway, *Contra y más allá del capital* (pp. 127-147). Buenos Aires: Herramienta y UAP.
- Brigham, C. C. (1923). *A Study of American Intelligence*. Princeton: Princeton University Press.

- Brinton, G. D. (1894). Nagualism: A Study in Native American Folk-lore and History. *Proceedings of the American Philosophical Society*, XXIII, 11–74.
- Canetti, E. (2000 [1960]). *Crowds and Power*. London: Phoenix Press.
- Carballido, E. (1948). *La zona intermedia*. Ciudad de México: Union Nacional de Autores, México, 1951.
- Castellanos, R. (1957). *Balún Canán*. Ciudad de México: FCE, 1988.
- Castoriadis, C. (1975). *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Castro, F (1961). Speech to the Intellectuals on 30 June 1961. Recuperado el 12 de noviembre de 2009 de <http://www1.lanic.utexas.edu/project/castro/db/1961/19610630.html>
- Cedillo, A. (2012). Análisis de la fundación del EZLN en Chiapas desde la perspectiva de la acción colectiva insurgente. *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos* 10(2), 15–34.
- Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. París: Présence Africaine, 2004.
- Cieszkowski, A. (1838). *Prolegómenos a la historiosofía*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2002.
- Cohen, A. (1991). *The Decadence of the Shamans or Shamanism as a Key to the Secrets of Communism*. Londres: Unpopular Books.
- Colón, C. (1492). *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
- Contreras, A. (2001) *Guerrillero Messianico*. En *Guerrillero Mesiánico* (grabación) San Cristóbal de las Casas: Grabaciones Autónomas.
- Danziger, K. (2006). Universalism and indigenization in the history of modern psychology. En A. C. Brock (Ed.), *Internationalizing the history of psychology* (pp. 208-225). Nueva York: University Press.
- De la Grange, B., y Rico, M. (1998). *Subcomandante Marcos, la genial impostura*. Madrid: El País.
- De Las Casas, B. (1542). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Tecnos, 2004.
- De Las Casas, Bartolomé (1551). *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*. Madrid: Revista de Derecho Internacional y Política Exterior, 1908.
- Deleuze, G. y F. Guattari. (1972). *L'Anti-Œdipe*. París: Minuit.
- Deleuze, G. y F. Guattari. (1980). *Mille Plateaux*. París: Minuit.
- De Sousa, S. (2009). Les mondes lexicaux des Déclarations zapatistes. *Analyse du Discours Politique en Amérique Latine (ADisPAL)* 3. <http://adispal.edispal.com/2009/06/mondes-lexicaux-discours-zapatiste.html>
- De Vos, J. (2008). From Panopticon to Pan-psychologisation. Recuperado el 25 de marzo de 2010 de <http://www.cevi-globalethics.ugent.be/file/38>
- De Vos, J (2010). Psychologisation in Times of Globalisation : Agamben's *Homo Sacer* as the Homo Psychologicus. Inédito.
- De Vos, J. (2012). *Psychologisation in times of globalization*. Londres y Nueva York: Routledge.
- De Vos, J. (2013). *Psychologization and the subject of late modernity*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: FCE, 2011.
- Dussel, E. (1996). La ética de la liberación ante la ética del discurso. *Isegoría* 13, 135-149.

- Emigh, J. (1996). *Masked Performance: The Play of the Self and Other in Ritual and Theatre*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Engels, F. (1876). El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre. En *Obras filosóficas* (pp. 412-422). Ciudad de México: FCE, 1986.
- Esther (2001). Comandanta Esther, entrevista con Guiomar Rovira. Recuperado el 1 de diciembre de 2018 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/02/22/comandanta-esther-entrevista-con-guioamar-rovira/>
- Eysenck, H.J. (1953). *The Structure of Human Personality*. Londres: Methuen.
- Eysenck, M. W. (1994). *Individual Differences: Normal and Abnormal*. Psychology Press.
- EZLN (1994a). Declaración de la Selva Lacandona. En *Documentos y Comunicados* (pp. 33-35). Ciudad de México: Era, 1994.
- EZLN (1994b). Mandar Obedeciendo. En *Documentos y Comunicados* (pp. 175-177). Ciudad de México: Era, 1994.
- EZLN (1994c). Comunicado sobre el festejo de la Independencia. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 41-45). Ciudad de México: Era, 1996.
- EZLN (1994d). Al Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC). En *Documentos y Comunicados 1* (pp. 193-195). México: Era, 1994.
- EZLN (1994e). La larga Travesía del Dolor a la Esperanza. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 49-80). Ciudad de México: Era, 1996
- EZLN (1994f). En el 502 aniversario del descubrimiento de América. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 100-104). Ciudad de México: Era, 1996.
- EZLN (1994g). Mensaje con motivo del 2 de octubre. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 85-87). Ciudad de México: Era, 1996.
- EZLN (1994h). Votán Zapata. En *Documentos y Comunicados* (pp. 210-213). Ciudad de México: Era, 1994.
- EZLN (1994i). Aniversario de la Formación del EZLN. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 131-139). Ciudad de México: Era, 1996.
- EZLN (1994j). El EZLN rompe el diálogo con el Supremo Gobierno. En *Documentos y comunicados 2* (pp. 98-100). Ciudad de México: Era, 1996.
- EZLN (1995a). Comunicado con motivo del 12 de octubre. En *Documentos y comunicados 3* (pp. 36-39). Ciudad de México: Era, 1998.
- EZLN (1995b). Votán-Zapata se levantó de nuevo. En *Documentos y comunicados 2* (pp. 306-309). Ciudad de México: Era, 1996.
- EZLN (1995c). El EZLN saluda la ley para la paz. En *Documentos y comunicados 2* (pp. 268-269). Ciudad de México: Era, 1996.
- EZLN (1995d). Pidió la Delegación del EZLN el retiro de los indígenas en Larráinzar. En *Documentos y comunicados 2* (pp. 322-323). México: Era, 1996.
- EZLN (1995e). Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México, 25 de agosto de 1995. Recuperado el 24 de mayo de 2016 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08_26_b.htm
- EZLN (1996a). Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. En *Documentos y Comunicados 3* (pp. 79-89). Ciudad de México: Era, 1998.
- EZLN (1996b). La Sociedad Civil, única fuerza capaz de salvar al país. En *Documentos y Comunicados 3* (pp. 383-386). Ciudad de México: Era, 1998.
- EZLN (1996c). Inauguración del Encuentro Intercontinental. En *Documentos y Comunicados 3* (pp. 312-316). Ciudad de México: Era, 1998.

- EZLN (1996d). Primera Declaración de la Realidad contra el Neoliberalismo y por la Humanidad. En *Documentos y Comunicados 3* (pp. 125-131). Ciudad de México: Era, 1998.
- EZLN (1996e). Segunda Declaración de la Realidad. Recuperado el 26 de junio 2014 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_08_03.htm
- EZLN (1996f). Encuentro Continental Americano por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. En *Documentos y Comunicados 3* (pp. 214-220). Ciudad de México: Era, 1998.
- EZLN (1996g). Clausura del Encuentro Intercontinental. En *Documentos y Comunicados 3* (pp. 341-348). Ciudad de México: Era, 1998.
- EZLN (1997). Posición del EZLN ante el proceso electoral. En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 75-83). Ciudad de México: Era, 2003.
- EZLN (1999a). Quinto aniversario del alzamiento del EZLN. En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 274-284). Ciudad de México: Era, 2003.
- EZLN (1999b). A la Coordinadora Nacional de Estudiantes (CNE). República Mexicana. Recuperado el 23 de noviembre 2015 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1999/1999_06_12.htm
- EZLN (2001a). Palabras del EZLN el 26 de febrero del 2001 en Oaxaca. Recuperado el 23 de noviembre 2015 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_02_26_b.htm
- EZLN (2001b). Palabras del EZLN el día 5 de Marzo del 2001 en Toluca, Estado de México. Recuperado el 6 de agosto del 2014 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_05_c.htm
- EZLN (2001c). Hermanos y hermanas indígenas de las diferentes etnias del país y a la sociedad civil nacional e internacional. Recuperado el 6 de agosto del 2014 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_06_h.htm
- EZLN (2001d). Palabras del EZLN el día 21 de marzo del 2001 en la Ciudad Universitaria UNAM. En *Documentos y Comunicados 5* (pp. 265-271). México: Era, 2003.
- EZLN (2001e). Palabras del Subcomandante Marcos y varios comandantes en el mitin frente al Palacio Legislativo, 22 de marzo del 2001. En *Documentos y Comunicados 5* (pp. 274-283). México: Era, 2003
- EZLN (2001f). Palabras del EZLN el día 9 de marzo en Milpa Alta, D. F. En *Documentos y Comunicados 5* (pp. 211-215). México: Era, 2003.
- EZLN (2001g). Mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), pronunciado el día 21 de marzo de 2001 en Ciudad Universitaria (UNAM). Recuperado el 23 de noviembre 2015 de: <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/22/per-mensaje.html>
- EZLN (2003). Mensaje del CCRI-EZLN leído en la marcha contra la guerra, enfrente a la embajada yanqui, ciudad de México el 12 de abril del 2003. Recuperado el 23 de noviembre 2015 de: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_04_12.htm
- EZLN (2005). Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Recuperado el 6 de agosto del 2014 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_SEXTA.htm
- EZLN (2008). Comunicado del CCRI-EZLN. Comisión Sexta. Comisión Intergaláctica del EZLN. Recuperado el 10 de febrero de 2019 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2008/09/15/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-comision-sexta-comision-intergalactica-del-ezln/>

- EZLN (2014). Palabras de la Comandancia General del EZLN, en voz del Subcomandante Insurgente Moisés, al terminar el acto con la caravana de familiares de desaparecidos y estudiantes de Ayotzinapa. Recuperado el 7 de enero de 2019 de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/11/15/palabras-de-la-comandancia-general-del-ezln-en-voz-del-subcomandante-insurgente-mois-es-al-terminar-el-acto-con-la-caravana-de-familiares-de-desaparecidos-y-estudiantes-de-ayotzinapa-en-el-caracol-d/>
- EZLN (2016). Palabras del EZLN en el 22 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido. Recuperado el 7 de enero de 2019 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/01/01/palabras-del-ezln-en-el-22-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvido/>
- EZLN (2017). Convocatoria al Primer Encuentro de Mujeres que Luchan. Recuperado el 5 de marzo de 2019 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/12/29/convocatoria-al-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>
- EZLN (2019). Palabras del CCRI-CG del EZLN a los pueblos zapatistas en el 25 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/01/01/palabras-de-la-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-dirigidas-a-los-pueblos-zapatistas/>
- Fals Borda, O. (1968). La subversión justificada y su importancia histórica. En Víctor Manuel Moncayo (comp.), *Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 385-394). Bogotá: CLACSO y Editorial del Hombre, 2009.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. París: Seuil, 1971.
- Federici, S. (2004) *Caliban and The Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Nueva York: Autonomedia.
- Fernández de Oviedo, G. (1535). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851.
- Fernández Retamar, R. (1974). Calibán. En *Todo Calibán* (pp. 33-100). Bogotá: ILSA, 2001.
- Fernández Retamar, R. (2016). *Pensamiento anticolonial de Nuestra América*. Buenos Aires: CLACSO.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. París: Gallimard.
- Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. *American psychologist* 56(3), 218-226.
- Freud, S. (1919). Lo ominoso. En *Obras completas, volumen XVII* (pp. 215-252). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- Freud, S. (1931). Sobre la sexualidad femenina. En *Obras Completas, vol. 21*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- Freud, S. (1932). La feminidad. En *Obras Completas, vol. 22*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- Fromm, E. (1955). *The sane society*. Nueva York: Rinehart.
- Gadea, C. A. (2000). Identidades y estrategias del movimiento neo-zapatista de Chiapas. *Cadernos de Pesquisa* 24, 1-17.

- Galeano (2014a). Palabras del SupGaleano. Recuperado el 10 de marzo de 2019 de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/08/12/transcripcion-de-la-conferencia-de-prensa-del-ezln-con-medios-libres-autonomos-alternativos-o-como-se-llamen-del-10-de-agosto-del-2014-en-la-realidad-zapatista-chiapas-mexico/>
- Galeano (2014b). Entre la luz y la sombra. Recuperado el 10 de marzo de 2019 de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>
- Galeano (2015). La Tormenta, el Centinela y el Síndrome del Vigía. Recuperado el 11 de marzo de 2019 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/04/01/la-tormenta-el-centinela-y-el-sindrome-del-vigia/>
- Galeano (2016). La culpa es de la flor. Recuperado el 12 de marzo de 2019 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/12/27/la-culpa-es-de-la-flor/>
- Galeano (2017). Lecciones de geografía y calendarios globalizados. Recuperado el 6 de agosto del 2018 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/04/14/lecciones-de-geografia-y-calendarios-globalizados/>
- Galeano (2018). La última mantecada en las montañas del sureste mexicano. Recuperado el 16 de diciembre del 2018 de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/26/la-ultima-mantecada-en-las-montanas-del-sureste-mexicano/>
- Galeano (2019). Sonata para violín en sol menor: dinero. Recuperado el 4 de octubre de 2019 de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/15/sonata-para-violin-en-sol-menor-dinero/>
- Garcés, J. (1537). Epístola de Fray Julián Garcés, Primer Obispo de Tlaxcala, a S. S. Paulo III. En *Humanistas mexicanos del siglo XVI* (pp. 3-21). México: UNAM, 1994.
- García Linera, A. (2014). *Hacia el gran Ayllu Universal*. Santiago de Chile: ARCIS.
- Gilly, A. (1997). *Chiapas: la razón ardiente*. Ciudad de México: Era, 2002.
- Ginés de Sepúlveda, J. (1550). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Ciudad de México: FCE, 1996.
- Gómez Fernández, T. (2014). *Los tseltales lo saben. Concepciones sobre conocimiento, aprendizaje y enseñanza entre tseltales de Chiapas*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Gómez Peña, G (1995). The Subcomandante of Performance. En E. Katzenberger (Ed.) *First World Ha Ha Ha! The Zapatista Challenge* (pp. 208-225). San Francisco: City Lights.
- Gonzales Butrón, M. A.; Gamboa Solís, F. M.; Blanco Sixtos, S.; Capulín Arellano, M. C. L. (2017). Saberes despojados y despertar político de las mujeres en Latinoamérica: una revisión feminista de los paradigmas científicos, del patriarcado y del capitalismo. En D. Pavón-Cuéllar (coord.), *Capitalismo y psicología crítica en Latinoamérica: del sometimiento neocolonial a la emancipación de subjetividades emergentes* (pp. 197-222). Ciudad de México: Kanankil.
- González Pérez, M. A. (2005). Los grupos ocultos y su acción política: la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional por una modernidad incluyente. En D. Mihailovic y M. González (Eds.), *Pulsos de la Modernidad: Diálogos Sobre la Democracia Actual* (pp. 195-216). Ciudad de México: Plaza y Valdés.

- Gossen, H. G. (1996) 'Who is the Comandante of Subcomandante Marcos?' En K. Gosner y A. Ouweneel (Eds.) *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands* (pp. 107-20). Amsterdam: CEDLA Publications.
- Gossen, H. G. (1999). *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico*. Nueva York: Routledge.
- Guerrero, A. (2006). Representaciones sociales y movimientos sociales. *Cultura y representaciones sociales* 1(1), 9-31. Recuperado el 4 de enero de 2017 de: <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num1/guerrero.pdf>
- Guillén Vicente, R. (1980). *Filosofía y educación: prácticas discursivas y prácticas ideológicas: sujeto y cambio histórico en libros de texto oficiales para la educación primaria en México*. Tesis de Licenciatura en Filosofía. Ciudad de México: UNAM. Recuperada el 31 de junio de 2017 de <http://132.248.9.195/ptd2014/anteriores/0011253/0011253.pdf>
- Guiteras, Holmes, C. (1965). *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. Ciudad de México: FCE, 1996.
- Gutiérrez, G. (2002). El posicionamiento de El País a partir de la construcción discursiva de actores y grupos sociales en el conflicto de Chiapas. *Signos Literarios y Lingüísticos*, 4(1), 213-222.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Hartmann, H. (1958). Ego psychology and the problem of adaptation. *Journal of the American Psychoanalytic Association monograph series* 1, 48-56.
- Henck, N. (2007). *Subcomandante Marcos: the Man and the Mask*. Durham: Duke University Press.
- Hernández Landa García, O. (1994). Retrato Psicológico de una Sombra: ¿Quién es Marcos? *Época* 142 (21 febrero), 18-23.
- Higgins, N. P. (2004). *Understanding the Chiapas Rebellion: Modernist Visions and the Invisible Indian*. Austin: University of Texas Press.
- Holloway, J. (2002). Zapatismo and the social sciences. *Capital & Class*, 26(3), 153-160.
- Holloway, J. (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta y UAP.
- Holloway, J. (2006). *Contra y más allá del capital*. Buenos Aires: Herramienta y UAP.
- Kaiser, A. (2017). El alma marxista. *Diario financiero*, 20 de octubre 2017. Recuperado el 20 de noviembre de 2017 de <https://www.df.cl/noticias/opinion/columnistas/axel-kaiser/el-alma-marxista/2017-10-19/202810.html>
- Kant, E. (1781). *Critique de la raison pure*. París: PUF, 2004.
- Kant, E. (1786). *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. París: Vrin, 1971.
- Kim, U. y Berry, J. W. (1993). *Indigenous psychologies: experience and research in cultural context*. Newbury Park, CA: Sage.
- Kistner, U. (2005). Identification Without Identity-Identity Without Identification. *Neohelicon*, 32(2), 287-301.
- Klein, N. (2001). The Unknown Icon. *The Guardian Weekend*, marzo 3, 9-14.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development*. San Francisco: Harper & Row.
- Lacan, J. (1961). *Le séminaire. Livre VIII. Le transfert*. París: Seuil, 1991.
- Lacan, J. (1969). *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*. Paris: Seuil, 2006.
- Lazarus, R. S. (1991). *Emotion and adaptation*. Oxford: Oxford University Press.

- Le Bot, Y. (1997). *El Sueño Zapatista*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los Hombres Verdaderos: Voces y Testimonios Tojolabales* (Segunda edición). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Lenkersdorf, C. (1999). *Cosmovisión Maya*. Ciudad de México: Centro de Estudios Antropológicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos.
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- Levinas, E. (1974). *Totalité et Infini*. La Haya: Martinus Nijhof.
- Liht, J., Suedfeld, P., & Krawczyk, A. (2005). Integrative Complexity in Face-to-Face Negotiations Between the Chiapas Guerrillas and the Mexican Government. *Political Psychology*, 26(4), 543-552.
- López Austin, A. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. Tomo I*. Ciudad de México: UNAM.
- López Austin, A. (2016). *El conejo en la cara de la luna*. Ciudad de México: Era.
- López de Palacios Rubios, J. (1500). Requerimiento de la Monarquía Española. Memoria Política de México. Recuperado el 20 de octubre de 2017 de <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/1500RME.html>
- López Moya, M. C. (2010). *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Lotman, I. (1996). Acerca de la semiósfera. En Autor (Eds.), *La semiósfera. Semiótica de la cultura y del texto* (pp. 21-42). Madrid: Cátedra.
- Löwy, M. (2006). Cartas sobre el poder. En J. Holloway, *Contra y más allá del capital* (pp. 107-117). Buenos Aires: Herramienta y UAP.
- Luthans, F., Luthans, K. W., & Luthans, B. C. (2004). Positive psychological capital: Beyond human and social capital. *Business Horizons* 47(1), 45-50.
- Lynn, R., & Meisenberg, G. (2010). National IQs calculated and validated for 108 nations. *Intelligence*, 38(4), 353-360.
- Maldonado, A. S. (2011). Movimientos sociales insurgentes: representación de poder y enunciados contrahegemónicos. *Revista Electrónica de Psicología Política*, 9(26), 103-129. Recuperado el 4 de enero de 2017 de: http://www.psicopol.unsl.edu.ar/agosto11_notas8.pdf
- Marcos (1992). Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía. En *Documentos y Comunicados* (pp. 49-66). Ciudad de México: Era, 1994.
- Marcos (1994a). Entrevista a Marcos previa al diálogo. Recuperado el 23 de noviembre 2015 de: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_02_21_b.htm
- Marcos (1994b) Sobre la Segunda Declaración de la Selva Lacandona. Recuperado el 6 de agosto del 2014 de: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_21_b.htm
- Marcos (1994c). Informe de Marcos. Recuperado el 6 de agosto del 2014 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_02_24_b.htm
- Marcos (1994d). Discurso del Subcomandante Insurgente Marcos a la Caravana de Caravanas (14 de junio de 1994). Recuperado el 6 de agosto del 2014 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_14.htm
- Marcos (1994e). Carta a Adolfo Gilly. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 104-110). Ciudad de México: Era, 1996.
- Marcos (1994f). Señor Ernesto Zedillo Ponce de León. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 140-149). Ciudad de México: Era, 1996.

- Marcos (1994g). La larga travesía del dolor a la esperanza. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 49-80). Ciudad de México: Era, 1996.
- Marcos (1994h). Discurso del Subcomandante Marcos durante la visita del candidato presidencial del PRD, Cuauhtémoc Cárdenas. En *Documentos y Comunicados* (pp. 235-239). Ciudad de México: Era, 1994.
- Marcos (1994i). A las ONG, 22 de febrero. En *Documentos y Comunicados* (pp. 161-173). Ciudad de México: Era, 1994.
- Marcos (1994j). Fuerza Política en Formación, 4 de febrero. En *Documentos y Comunicados* (pp. 112-113). Ciudad de México: Era, 1994.
- Marcos (1994k). El subcomandante Marcos, tal cual. La espera, la delación, las sombras, las luces y el mito genial. Entrevista con Vicente Leñero. *Proceso. 20 años del alzamiento zapatista. Edición Especial 43*, (2014), 65-76.
- Marcos (1994l). Comunicado de May. En J. Ross, (Ed.) *Shadows of Tender Fury: the Letters and Communiqués of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation* (pp. 209-15). Nueva York: Monthly Review Press, 1995.
- Marcos (1995a). Carta para agradecer el apoyo desde el extranjero. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 283-288). Ciudad de México: Era, 1996.
- Marcos (1995b). A la prensa nacional e internacional. En *Documentos y Comunicados 3* (pp. 58-61). Ciudad de México: Era, 1998.
- Marcos (1995c). Carta de Marcos sobre el avance del Ejército Mexicano y descubrimiento de la PGR, 13 de febrero de 1995. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 215-218). Ciudad de México: Era, 1996.
- Marcos (1995d). Mensaje de Marcos a simpatizantes en Brescia. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 440-441). Ciudad de México: Era, 1996.
- Marcos (1995e). Carta para agradecer apoyo desde el extranjero. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 283-288). Ciudad de México: Era.
- Marcos (1995f). Fin de la consulta nacional. En *Documentos y Comunicados 2* (pp. 447-466). México: Era.
- Marcos (1996a). Palabras para el acto de clausura del Foro Nacional Indígena. En *Documentos y Comunicados 3* (pp. 98-105). Ciudad de México: Era, 1998.
- Marcos (1996b). De árboles, transgresores y odontología. En *Documentos y Comunicados 3* (pp. 107-123). Ciudad de México: Era, 1998.
- Marcos (1996c). Al planeta Tierra (o lo que quede de él). Recuperado el 3 de mayo 2014 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_06_09.htm
- Marcos (1996d). Intervención de Marcos en la Mesa 1 del Encuentro Intercontinental. En *Documentos y Comunicados 3* (pp. 319-324). México: Era, 1998.
- Marcos (1996e). La sociedad civil, única fuerza capaz de salvar al país. En *Documentos y Comunicados 3* (pp. 383-386). Ciudad de México: Era, 1998.
- Marcos (1996f). Entrevista con Gelman Juan. *Proceso, semanario de información y análisis*, Edición especial, 68-71, 1ro enero 1999.
- Marcos (1997). A los Comités de Solidaridad con la lucha zapatista en todo el mundo. En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 33-38). México: Era, 2003.
- Marcos (1998a). *A la Digna Generación de 1968*. Recuperado el 2 de febrero 2016 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1998/1998_10_02.htm
- Marcos (1998b). Un periscopio invertido (o la memoria, una llave enterrada). En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 154-167). Ciudad de México: Era, 2003.

- Marcos (1998c). V Declaración de la Selva Lacandona. En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 225-237). Ciudad de México: Era, 2003.
- Marcos (1998d). La Mesa de San Andrés: entre los olvidos de arriba y la memoria de abajo. En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 180-194). México: Era, 2003.
- Marcos (1998e). México 1998. Arriba y abajo: máscaras y silencios. En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 196-221). Ciudad de México: Era, 2003.
- Marcos (1998f). Palabras leídas por Tacho, David y Zebedo en el encuentro EZLN-Sociedad Civil, San Cristóbal de las Casas, 20 de Noviembre de 1998. En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 261-266). México: Era, 2003.
- Marcos (1999a). A los pueblos en lucha contra la guerra. Recuperado el 6 de agosto del 2014 en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1999/1999_06_05.htm
- Marcos (1999b) Chiapas: La guerra. En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 397-402). México: Era, 2003.
- Marcos (1999c). Páginas sueltas sobre el movimiento universitario. Recuperado el 14 de octubre de 2015 de <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1999/1999.htm>
- Marcos (1999d). Ponencia del Subcomandante Insurgente Marcos. Recuperado el 26 de junio 2014 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1999/1999_10_26.htm
- Marcos (1999e). Mensaje para la Marcha del Orgullo Lésbico-Gay. 26 de junio de 1999. En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 323-325). México: Era, 2003.
- Marcos (1999f) Mensaje en video para la mesa "De la Cultura Subterránea a la Cultura de la Resistencia", 26 de Octubre de 1999. En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 374-382). Ciudad de México: Era, 2003.
- Marcos (2000). Nuestro siguiente programa: ¡Oxímoron! En *Documentos y Comunicados 4* (pp. 427-444). Ciudad de México: Era, 2003.
- Marcos (2001a). El poder político mexicano nos está metiendo en la cocina para que no manchemos la alfombra de la sala. Recuperado el 26 de junio 2014 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_15.htm
- Marcos (2001b). Comunicado del Subcomandante Marcos a la digna Argentina. En *Documentos y Comunicados 5* (pp. 286-287). Ciudad de México: Era, 2003.
- Marcos (2001c). Palabras del Subcomandante Marcos en Milpa Alta. En *Documentos y Comunicados 5* (pp. 211-215). Ciudad de México: Era, 2003.
- Marcos (2001d). Palabras del Subcomandante Marcos Oaxaca. En *Documentos y Comunicados 5* (pp. 128-135). Ciudad de México: Era, 2003.
- Marcos (2001e). Palabras del Subcomandante Marcos en Nurío, Michoacán. En *Documentos y Comunicados 5* (pp. 161-166). México: Era, 2003.
- Marcos (2002a). Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México. 7 de diciembre de 2002. Recuperado el 6 de agosto del 2014 en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2002/2002_12_07_d.htm
- Marcos (2002b). *Relatos del Viejo Antonio* (Segunda edición). Chiapas: CIACH.
- Marcos (2003a). El mundo: Siete pensamientos en mayo de 2003. Recuperado el 20 de enero 2014 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_05_b.htm
- Marcos (2003b). Otra geografía. Recuperado el 20 de enero 2014 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_03_b.htm
- Marcos (2003c). Durito y una de falsas opciones. Recuperado el 6 de agosto del 2014 en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_03_a.htm

- Marcos (2003d). Mensaje del CCRI-EZLN leído en la marcha contra la guerra, enfrente a la embajada yanqui, ciudad de México el 12 de abril del 2003. Recuperado el 6 de agosto del 2014 en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_04_12.htm
- Marcos (2003e). México 2003. Otro calendario: el de la resistencia. Recuperado el 6 de agosto del 2014 en <http://www.jornada.unam.mx/2003/01/31/010n1pol.php>
- Marcos (2003f). *La Historia de los Colores*. El Paso: Cinco Puntos.
- Marcos (2005). 6ª Reunión Preparatoria. Recuperado el 2 de enero 2016 de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_09_10.htm
- Marcos (2006). Entrevista al Delegado zero en la televisión española, 14 de junio de 2006. Recuperado el 4 de marzo de 2018 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/06/16/entrevista-al-delegado-zero-en-la-television-espanola/>
- Marcos (2007). De redentores e irredentos, ponencia del SCI Marcos. Recuperado el 17 de febrero de 2019 de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/07/16/de-redentores-e-irredentos-ponencia-del-sci-marcos-16-de-julio/>
- Marcos (2008). Plática del SCI Marcos y el Tte. Coronel I. Moisés con los miembros de la Caravana que llegaron al Caracol de La Garrucha. Recuperado el 17 de febrero de 2019 de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2008/08/02/platica-del-sci-marcos-y-el-tte-coronel-i-moises-con-los-miembros-de-la-caravana-que-llegaron-al-caracol-de-la-garrucha/>
- Marcos (2009). Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo. Recuperado el 24 de abril 2016 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/archivos/dignarabia/03012009/TercerViento.rtf>
- Marcos (2011). De la reflexión crítica, individuo@s y colectivo@s. Recuperado el 24 de abril 2016 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2011/04/11/sci-marcos-de-la-reflexion-critica-individus-y-colectivs-carta-segunda-a-luis-villoro-en-el-intercambio-espistolar-sobre-etica-y-politica/>
- Marcos (2013a). Ellos y nosotros. I.- Las sin razones de arriba. Recuperado el 20 de septiembre de 2016 de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/20/ellos-y-nosotros-i-las-sin-razones-de-arriba/>
- Marcos (2013b). Cuando los muertos callan en voz alta. Recuperado el 22 de febrero de 2017 de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/12/28/cuando-los-muertos-callan-en-voz-alta-rebobinar-1/>
- Martín-Baró, I. (1974). Concientización y currículos universitarios. En A. Blanco (Ed.), *Psicología de la liberación. Ignacio Martín-Baró* (pp. 131-159). Madrid: Trotta, 1998.
- Martín-Baró, I. (1986). Hacia una psicología de la liberación. En A. Blanco (Ed.), *Psicología de la liberación. Ignacio Martín-Baró* (pp. 283-302). Madrid: Trotta, 1998.
- Martín-Baró, I. (1987). La liberación como horizonte de la psicología. En A. Blanco (Ed.), *Psicología de la liberación. Ignacio Martín-Baró* (pp. 303-341). Madrid: Trotta, 1998.

- Martínez González, R. (2007a). El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas. *Journal de la Societé des Américanistes*, 93(2), 7-49.
- Martínez González, R. (2007b). Las entidades anímicas en el pensamiento maya. *Estudios de cultura maya*, 30, 153-174.
- Martínez, S. (2012). El subcomandante y el PRI. *Sin Embargo*, 31 de diciembre 2012, recuperado el 10 de noviembre de 2017 en <http://www.sinembargo.mx/opinion/31-12-2012/11659>
- Martínez, S. (2016). La tapada del Subcomandante. *Sin Embargo*, 24 de octubre 2016, recuperado el 10 de noviembre de 2017 en <http://www.sinembargo.mx/24-10-2016/3107230>
- Marx, K. (1845). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* (pp. 665-668). Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1985.
- Marx, K. (1867). *El Capital. Libro I*. Ciudad de México: FCE, 2008.
- Marx, K. y F. Engels (1846). *La ideología alemana*. Barcelona y Montevideo: Grijalbo y Pueblos Unidos, 1974.
- Marx, K. y Engels, F. (1848). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Progreso, 1990.
- Melges, F. T. (1972). Future Oriented Psychotherapy. *American Journal of Psychotherapy* 6(1), 22-33.
- Menchú, R. (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Habana: Casa de las Américas.
- Mendoza Sánchez, C. y García Rodríguez, R. E. (2015). Discursos ético-políticos y prácticas sociales cotidianas en las comunidades zapatistas. *Psicología & Sociedade* 27(3), 650-659.
- Mentinis, M. (2006). *Zapatistas: the Chiapas Revolt and what it means for Radical Politics*. Londres: Pluto press.
- Mentinis, M. (2010). Rebel pathologies: from politics to psychologisation... and back. *Annual Review of Critical Psychology*, 8, 217-236. Extraído de: <http://www.discourseunit.com/arcp8/arcp8mentinis.pdf>
- Mentinis, M. (2013). The Entrepreneurial Ethic and the Spirit of Psychotherapy: Depoliticisation, Atomisation and Social Selection in the Therapeutic Culture of the "crisis". *European Journal of Psychotherapy and Counselling*, 15(4), 361-374.
- Miller, N. (1999). *In the Shadow of the State: Intellectuals in the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America*. Londres: Verso.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Moisés (2018). 24 Aniversario del inicio de la guerra contra el olvido. Recuperado el 20 de febrero de 2019 de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/01/01/palabras-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-el-1-de-enero-del-2018-24-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvi/>
- Moisés y Galeano (2016). Una casa, otros mundos. Recuperado el 3 de febrero de 2019 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/09/12/una-casa-otros-mundos/>
- Moisés y Galeano (2018). Una finca, un mundo, una guerra, pocas probabilidades. Recuperado el 3 de febrero de 2019 de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primera-parte-una->

- finca-un-mundo-una-guerra-pocas-probabilidades-subcomandante-insurgente-moises-supgaleano/
- Monsiváis, C. (2001). *Entrevista a Subcomandante Marcos*. Chiapas: Pirata.
- Montaner, C. A. (2001). Marcos, la Máscara y los Idiotas sin Fronteras. *El Tiempo*, 23 de marzo 2001. Recuperado el 2 de noviembre de 2017 de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-582341>
- Montemayor, C. (1998). Línea Proletaria y Gobernación. *Proceso* 1107, 40–41.
- Moscoso Pastrana, P. (1991). *Las Cabezas Rodanted del Mal: Brujería Nahualismo en Los Altos de Chiapas*. Ciudad de México: Gobierno de Estado de Chiapas.
- Mota, G. A. (1999). La negociación como proceso de construcción de la democracia: las aportaciones de Chiapas y Tabasco. En L. A. Oblitas y A. Rodríguez (Eds.), *Psicología política* (pp. 81-120). Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- Mujeres Zapatistas (2018). Palabras de las Mujeres Zapatistas en la clausura del Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan. Recuperado el 2 de febrero de 2019 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/10/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-clausura-del-primer-encuentro-internacional/>
- Napier, D. (1986). *Masks, Transformations and Paradox*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Navarrete Linares, F. (2000). Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano. En Navarrete Linares, F., & Olivier, G. (Eds.), *El héroe entre el mito y la historia*. Ciudad de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Recuperado el 2 de febrero de 2019 de <http://books.openedition.org/cemca/1331>
- Negri, A. (1999). *Insurgencias: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Oppenheimer, A. (1998) *Bordering on Chaos: Mexico's Roller-Coaster Journey towards Prosperity*. Boston: Little, Brown.
- Orozco, M & Pavón, D. (2014). Metapsychology. En T. Teo (Ed.), *Encyclopedia of Critical Psychology* (pp. 754-762). Nueva York, NY: Springer.
- Ortega Reyna, J. (2018). La importancia del comienzo: Louis Althusser, la crítica de la ideología y el zapatismo. *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 12, 39-57
- Osborne, J. W. (2008). *Best Practices in Quantitative Methods*. Thousand Oaks: Sage.
- O'Toole, M. (1999). Shakespeare's Natives: Ariel and Caliban in the Tempest. *Quixotic: An Electronic Journal of Experimental LitHum Texts* 1. En <http://www.columbia.edu/itc/lithum/gallo/tempest.html> (consultado 23 marzo 2010).
- Paoli, A. (1999). Comunidad Tzeltal y Socialización. *Revista Chiapas*, 7, 135–61.
- Paredes-Canilao, N., Babaran-Diaz, M. A; Florendo, M. N. B; Salinas-Ramos, T. y Mendoza, S. L. (2015). Indigenous psychologies and critical-emancipatory psychology. En I. Parker (Ed.), *Handbook of Critical Psychology* (pp. 356–365). Londres: Routledge.
- Parker, I. (1996). The revolutionary Psychology of Lev Davidovich Bronstein. En I. Parker, y R. Spears (Eds.), *Psychology and Society: Radical Theory and Practice* (pp. 184-194). Londres: Pluto.
- Parker, I. (1999). Critical psychology: critical links. *Annual Review of Critical Psychology*, 1, 3-18.

- Parker, I. (2010). *La psicología como ideología. Contra la disciplina*. Madrid: Catarata.
- Parker, I. (2008). Micro-nations of the Self in Times of War: Against Discourse Analysis in Psychology. *Turkish Psychological Association Annual Conference*, Istanbul, septiembre de 2008.
- Parker (2007). *Revolution in Psychology: Alienation to Emancipation*. Londres: Pluto Press.
- Pavón-Cuéllar, D. (2013). La psicología mesoamericana: ideas psicológicas, psicopatológicas y psicoterapéuticas en las culturas maya, purépecha y azteca. *Memorandum, memoria e história em psicologia*, 25, 93-111. Recuperado el 23 de noviembre 2015 de:
<http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a25/pavoncuellar01/>
- Pavón-Cuéllar, D. (2014a). Hacia una Psicología Crítica Zapatista: Ideas para un Proyecto Metapsicológico Radical. *Revista Latinoamericana de Psicología Social Ignacio Martín-Baró* 3(1). Recuperado el 23 de noviembre 2015 de:
<http://www.rimb.cl/index.php/rimb/article/view/31>
- Pavón-Cuéllar, D. (2014b). *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. Ciudad de México: Paradiso.
- Pavón-Cuéllar, D. (2016a). Metapsicología del Capital. *Teoría y Crítica de la Psicología* 7, 139-149.
- Pavón-Cuéllar, D. (2016b). Marx's Destruction of the Inner World: from the Colonial Internalisation of the Psyche to the Critique of the Psychological Roots of Political Economy. *Crisis and Critique* 3(3), 286-309.
- Pavón-Cuéllar, D. (2017). *Marxism and Psychoanalysis: In or Against Psychology?* Londres y Nueva York: Routledge.
- Pavón-Cuéllar, D. (en prensa). La rebeldía zapatista como arma y pauta para la crítica de la disciplina psicológica. En J. M. Flores Osorio (coord.), *Miradas Críticas a la Psicología y a la Pedagogía*.
- Pavón-Cuéllar, D., Orozco, M., Gamboa, F. y Huerta, A. (2013). Critical Psychology in Mexico: realities and potentialities. *Annual Review of Critical Psychology*, 10, 704-725. Recuperado el 4 de enero de 2017 de:
<http://www.discourseunit.com/arcp10/Mexico%20II%20704-725.pdf>
- Pavón-Cuéllar, D., & Arroyo Ortega, J. (2015). El Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su crítica de las psicologías conformista, despótica y desmemoriada. *Estudios de Psicología*, 32(3), 557-568.
- Pavón-Cuéllar, D. y Capulín Arellano, M. C. L. (2017). La conquista de un alma racional: caracterizaciones psicológicas de los indígenas mesoamericanos en discursos de los defensores de indios y de otros clérigos del siglo XVI. En R. E. Mardones Barrera (coord.), *Invención de la Psique Nativa. Construcción discursiva de las características psicológicas atribuidas al sujeto indígena en América Latina* (pp. 25-51). Santiago de Chile: Universidad de Santo Tomás
- Pavón-Cuéllar, D.; Sabucedo, J. M., Alzate, M. y López, W. (2009). Construcción y movilización de la sociedad civil en el discurso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). *Revista Latinoamericana de Psicología*, 41(2), 323-334.
- Pina, J. (2001). Tras la capucha del subcomandante Marcos. *Perfiles del siglo XXI*, abril de 2001. Recuperado el 5 de noviembre 2017 de
<http://www.juanpina.com/ideas/politica-internacional/tras-la-capucha-del-subcomandante-marcos>

- Pitarch Ramón, P. (1996). *Ch'ulel: Una Etnografía de las Almas Tzeltales*. Ciudad de México: FCE, 2017.
- Politzer, G. (1928). *Critique des fondements de la psychologie*. París: PUF, 1974.
- Poniatowska, E. (1994). La CND: de Naves Mayores a Menores. En EZLN, *Documentos y Comunicados 1* (pp. 324-328). Ciudad de México: Era.
- Pozas, R. (1952). *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*. Ciudad de México: FCE, 1984.
- Quiroga, Vasco de (1535). Información en derecho. En P. Serrano Gassent (ed.), *Vasco de Quiroga. La Utopía en América* (pp. 69-236). Madrid: Dastin, 2003.
- Ramona (1996). Comandanta Ramona: Soy el primero de muchos pasos de los zapatistas al Distrito Federal y a todos los lugares de México. Recuperado el 23 de diciembre de 2017 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primero-de-muchos-pasos-de-los-zapatistas-al-distrito-federal-y-a-todos-los-lugares-de-mexico/>
- Ramona y Ana María (1994). Comandanta Ramona y Mayor Ana María: las demandas son las mismas de siempre: justicia, tierras, trabajo, educación e igualdad para las mujeres. Recuperado el 21 de noviembre 2018 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/07/comandanta-ramona-y-mayor-ana-maria-las-demandas-son-las-mismas-de-siempre-justicia-tierras-trabajo-educacion-e-igualdad-para-las-mujeres/>
- Roberts, R. (2015). *Psychology and capitalism: The manipulation of mind*. Alresford: Zero Books.
- Rodó, J. E. (1900). *Ariel*. Ciudad de México: Austral, 1961.
- Rodríguez Cerda, O. (1995). Estudios sobre la representación social del EZLN. *Revista Polis*, 95, 71-85. Recuperado el 23 de noviembre 2015 de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/polis/cont/19951/pr/pr6.pdf>
- Rosalinda (2015). Comandanta Rosalinda. Recuperado el 4 de abril de 2018 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/06/comandanta-rosalinda-6-de-mayo/>
- Rushton, J. P. (2010). Brain size as an explanation of national differences in IQ, longevity, and other life-history variables. *Personality and Individual Differences*, 48(2), 97-99.
- Sahagún F. B. de (1582), *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Ciudad de México: Porrúa, 2006.
- Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. Londres: Vintage.
- Saldaña-Portillo, M. J. (2003). *The revolutionary imagination in the Americas and the age of development*. Duke University Press.
- Sandra (2007). Palabras de la Comandanta Sandra. 28 y 29 de abril en Mesa de Palmira y Totatic, Zacatecas. Recuperado el 5 de noviembre de 2018 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/archivos/CtaSandra280407Zac.rtf>
- Santamaría, A. (1998) Marcos: autoafirmación narcisista. *Siempre!* 45, 16 de julio 1998, 28-32.
- Santiago Vera, C. (2007). La Mirada Psicosocial en un Contexto de Guerra Integral de Desgaste. *Journal for Social Action in Counseling and Psychology* 1(1), 14-28.
- Sartre, J P. (1952). *Saint Genet: Actor and Martyr*. Londres: Heinemann, 1988.

- Selena (2015). Compañera escucha Selena. 6 de mayo. Recuperado el 18 de noviembre 2018 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/06/companera-escucha-selena-6-de-mayo/>
- Shah-Shuja, M. (2008). *Zones of Proletarian Development*. Londres: Open Mute.
- Shah-Shuja, M. (2010). The Simultaneous Suppression and Realisation of Identity and Subjectivity during Radical Street Performance. *Unpublished manuscript*.
- Shakespeare, W. (1611). The Tempest. En *The Complete Illustrated Works of William Shakespeare* (pp. 9-29). Londres: Bountu, 2009.
- Serrato Sánchez, G. M. G. (2005). El papel de las emociones en la construcción de personajes periodísticos. *Episteme* 6(2). Recuperado el 23 de noviembre 2015 de <http://www.uvmnet.edu/investigacion/episteme/numero5-05/>
- Sinha, D. (1997). Indigenizing psychology. En J. W. Berry, H. Poortinga y J. Pandey (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology, vol. 1: theory and method* (pp. 129-169). Needham Heights, MA: Allyn y Baco.
- Sodi, D. (1970). *La literatura de los mayas*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz.
- Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Spivak, G. (1988). Can The Subaltern Speak? En B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader* (pp. 24-28). Londres: Routledge, 1995.
- Spivak, G. (1990). *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Londres: Routledge.
- Spreitzer, G. M., De Janasz, S. C., & Quinn, R. E. (1999). Empowered to lead: The role of psychological empowerment in leadership. *Journal of Organizational Behavior*, 20(4), 511-526.
- Stabb, S. M (1994). *the dissenting Voice: The New Essay of Spanish America, 1960s-1985*. Austin: University of Texas Press.
- Stam, H. J., Rogers, T. B., y Gergen K. J. (Eds.) (1987). *Metapsychology: The analysis of psychological theory*. Nueva York: Hemisphere.
- Sulloway, F. J (2007). Birth order and sibling competition. En R. Dunbar and L. Barrett (Eds.) *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology* (pp.297-311). Oxford: Oxford University press.
- Sulloway, F. J (1996). *Born to Rebel: Birth Order, Family Dynamics and Creative Lives*. Nueva York: Pantheon.
- Taussig, M. (1999). *Defacement*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Tedlock, D. (1993). *Breath on the Mirror: Mythic Voices and Visions of the Living Maya*. Santa Fe: University of New Mexico Press.
- Terman, L. M. (1916). *The Measurement of intelligence*. Boston: Houghton Mifflin.
- Tischler, S. (2016a). La lucha de clases como constelación. En J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler, *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes* (pp. 46-49). Buenos Aires: Herramienta y BUAP.
- Tischler, S. (2016b). Ruptura de la temporalidad homogénea. En J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler, *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes* (pp. 50-54). Buenos Aires: Herramienta y BUAP.
- Tischler, S. (2016c). Hilando huipiles: acerca de la identidad y la particularidad. En J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler, *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes* (pp. 65-70). Buenos Aires: Herramienta y BUAP.
- Traven, B. (1950). *La rebelión de los colgados*. Ciudad de México: Selector.

- Tse-Tung, M. (1941). Prefacio y epílogo a investigaciones rurales. En *Obras Escogidas de Mao Tse-Tung III* (pp. 7-12). Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1972.
- Tse-Tung, M. (1944a). Quitarse de encima los fardos y poner la máquina en marcha. En *Textos escogidos* (pp. 321-324). Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976.
- Tse-Tung, M. (1944b). El frente único en el trabajo cultural. En *Obras Escogidas de Mao Tse-Tung III* (pp. 185-187). Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1972.
- Vallejo-Nájera, A. (1939). *La locura en la guerra. Psicopatología de la guerra española*. Valladolid: Santarén.
- Vázquez Ortega, J. J. (2007). Conflicto cultural y reconstitución del tejido social: hacia una psicología social de los derechos humanos, promotora de los procesos autonómicos. *Iztapalapa* 59(26), 69-84.
- Veraza, J. (2018). *Marx y la psicología del sentido común. Contribución a una teoría marxista del sentido común*. Ciudad de México: Itaca.
- Versenyi, A. (1993). *Theatre in Latin America: Region, Politics and Culture from Cortez to the 1980s*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villoro, L. (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. Ciudad de México: FCE.
- Weber, K. (2002). El color de la tierra: la imagen zapatista de los seres humanos y sus implicaciones para una psicología progresista. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 6. Recuperado el 4 de enero de 2017 de: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/6/kweber.htm>
- Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. Barcelona: Altaya, 1994.
- Wright, A. G., Thomas, K. M., Hopwood, C. J., Markon, K. E., Pincus, A. L., & Krueger, R. F. (2012). The hierarchical structure of DSM-5 pathological personality traits. *Journal of abnormal psychology*, 121(4), 951.
- Young, R. (2001). *Postcolonialism. A Historical Introduction*. Londres: Blackwell.
- Zapata, E.; Montañón, O.; Ruiz, J. T. (1911). Plan de Ayala. En G. Altamirano y G. Villa (comps.), *La Revolución Mexicana. Textos de su historia. Tomo III* (pp. 129-135). Ciudad de México: SEP, 1985.
- Zapata, E.; Pacheco, F. V.; De la O, G. (1914). Acta de ratificación del Plan de Ayala. En G. Altamirano y G. Villa (comps.), *La Revolución Mexicana. Textos de su historia. Tomo III* (pp. 371-375). Ciudad de México: SEP, 1985.
- Zimmerman, M. A. (1995). Psychological empowerment: Issues and illustrations. *American journal of community psychology*, 23(5), 581-599.

ÍNDICE ALFABÉTICO

A

Abya Yala, 16, 23, 29, 107
Academia, 6, 15, 25-28, 30, 34-35, 45,
53-54, 86, 92, 111-116, 119, 123,
125-134
Acoso, 73
Acosta, Joseph de, 23
Adaptacionismo, 122, 132
Ahistoricismo, 116
Ajaw, 141
Alma, 92, 95, 116, 138, 139, 144-148,
151, 154, 159, 162, 169, 170, 172
Almeyra, Guillermo, 104
Althusser, Louis, 21, 117, 167
Ana María, Mayor del EZLN, 9, 60, 74
Anaconda, 41, 44, 49, 51, 55, 87, 88
Analéctica, 101
Anales de los Xahil, 66
Anarquismo, 33, 64, 152, 154, 165,
170, 173
Animismo, 144, 145
Apel, Karl-Otto, 101
Arahuacos, indígenas, 16, 17, 23, 120,
173
Ariel, 5, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 37,
39, 41, 72, 107, 108, 120, 170, 173
Arielismo, 18, 19, 22, 23, 37, 108, 109,
114, 120, 173
Atomización, 101
Autoestima, 126

B

Badiou, Alain, 21, 42
Balibar, Etienne, 21
Barrero Cuellar, Edgar, 89

Benedetti, Mario, 19
Bensaïd, Daniel, 104
Boron, Atilio, 104
Brinton, Daniel Garrison, 152, 153

C

Calibán, 5, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22,
37, 39, 41, 72, 107, 108, 120, 170,
173, 177
Calibanismo, 19, 22, 23, 29, 37, 108,
109, 114, 173, 177
Canetti, Elias, 160, 163
Capitalismo, 6, 9, 13, 15, 17, 18, 20,
24, 39, 48, 54, 56-57, 66, 72-75, 77,
80, 82-89, 91-93, 97, 104, 106, 107,
108, 111, 118, 121, 122, 126, 127,
129, 132, 134, 160, 164, 171, 173,
174, 176, 177
Capitalismo neoliberal, 13, 24, 48, 75,
88, 122, 127, 129, 132
Carballido, Emilio, 164, 168
Caribes, indígenas, 16
Carrington, Leonora, 177
Castellanos, Rosario, 80, 85, 153
Castoriadis, Cornelius, 137
Castro, Fidel, 19, 40
Césaire, Aimé, 79, 173

Ch

Chamanes, 139, 150, 151, 152, 153,
154, 163
Chamanismo, 143, 146, 154, 170, 172
Chamulas, 152
Che Guevara, 18, 19, 21, 41, 47, 173
Chilam Balam de Chumayel, 70, 83,
151

Choles, 22, 23, 95, 172
Chulel, 139, 140

C

Ciencia, 29, 32, 71, 106, 112, 116, 123,
 126, 127, 134, 148, 168, 170
 Cientificidad, 32, 169
 Cientificismo, 117
 Cinismo, 59, 60, 75, 122, 129
 Colectivismo, 93
 Colonialismo, 17, 18, 22, 31, 54, 79,
 111, 170, 172, 173, 174, 176, 177,
 178
 Colón, Cristóbal, 16
 Comunidad, 93, 97
 Comunismo, 14, 99, 170
 Comunitarismo, 93
 Conformismo, 57-60, 64, 83, 89, 122,
 133
 Constelaciones familiares, 38, 39, 40,
 45, 48
 Contradicción, 103, 105, 106, 107
 Contreras, Andrés, 155
 Corazón, 6, 60, 91, 95, 140, 143, 144,
 148, 151, 161, 169, 172
 Cortázar, Julio, 19, 109
 Cuantificación, 77, 89, 107, 124, 125

D

David, comandante del EZLN, 153
 De Gaulle, Charles, 92
 De por sí, 147, 148, 162
 De Vos, Jan, 20, 47, 48, 49, 125
 Deleuze, Gilles, 33, 46, 55
 Descolonización, 68
 Desesperanza, 67
 Deshistorización, 38
 Desideologización, 50, 117, 118, 119,
 120
 Desigualdad, 96, 97
 Desmemoria, 65-70, 83, 89, 123, 133
 Despolitización, 29, 34, 38, 47, 48, 49,
 50, 51, 53, 55, 56, 120
 Despotismo, 60-64, 83, 89, 133
 Dialéctica, 6, 15, 89, 92, 101, 103-107,
 111, 137, 171, 178
 Díaz Cuscat, Pedro, 152
 Digna rabia, 6, 105, 106, 109

Dignidad, 15, 23, 61, 63, 78, 85, 86,
 106, 118, 121, 122, 126, 134
 Dinero, 67, 72, 76, 77, 80, 84-86, 90-
 92, 95, 97, 124, 126, 127, 130
 Disciplina psicológica, 6, 14, 15, 25,
 51, 54, 86, 92, 111, 115-116, 120,
 121, 125, 133
 Discriminación, 98
 Dussel, Enrique, 101, 102

E

Egoísmo, 59, 122, 133
 Ejército Zapatista de Liberación
 Nacional (EZLN), 13
 Emigh, John, 160
 Enajenación, 68, 118
 Engels, Friedrich, 18, 161, 174
 Epistemología, 25, 112, 128, 149, 169
 Epistemología maya, 7, 138, 149
 Escuela de Frankfurt, 89
 Especismo, 170
 Espejo humeante de Tezcatlipoca, 101
 Esperanza, 67, 82
 Estados Unidos, 13, 72, 84
 Etnocentrismo, 31, 71, 75, 98, 111,
 121
 Eurocentrismo, 29, 114, 174
 Europa, 72, 152, 165, 177
 Explotación, 9, 18, 54, 59, 63, 115,
 117, 123, 142, 159, 177
 Exterioridad cultural indígena, 30
 Exterioridad práctico-política, 32, 34,
 51, 53, 109, 114, 121
 Extimidad, 171

F

Fals Borda, Orlando, 116
 Fanon, Frantz, 173, 177, 178
 Fatalismo, 81-82
 Federici, Silvia, 17, 46
 Femicidios, 78
 Fernández de Oviedo, Gonzalo, 174
 Fernández Galindo, Ignacio, 152, 154,
 156, 172
 Fernández Retamar, Roberto, 18, 19,
 20, 111
 Foucault, Michel, 21, 174
 Freud, Sigmund, 101, 123

Fuentes, Carlos, 19
Fuerzas de Liberación Nacional, 21,
22

G

Galeano, Eduardo, 19, 109
Galeano, Subcomandante del EZLN,
10, 21, 170, 171, 172
Garcés, Julián, 23, 174
García de León, Antonio, 9
García Laviana, Gaspar, 118
García Linera, Álvaro, 93
Gerontocracia indígena, 146
Gilly, Adolfo, 67, 86, 101
Ginés de Sepúlveda, Juan, 174
Globalización, 54, 76, 91, 124, 128,
129
Gómez Checheb, Agustina, 152
Gómez, Sebastiana, 152, 154, 172
Gossen, Gary, 138, 139, 150, 156
Guattari, Félix, 33, 46, 55
Guillén Vicente, Rafael Sebastián, 21,
34, 36, 38, 39, 46, 156, 163, 170,
171
Guiteras Holmes, Calixta, 95, 139

H

Hardt, Michael, 22
Henck, Nick, 40, 41, 51, 55
Hermitte, Esther, 140
Historia, 67, 69, 77
Holloway, John, 3, 5, 9, 48, 59, 100,
104, 108
Hombre Nuevo, 7, 163, 164
Hombres verdaderos, 144
Homo oeconomicus, 83, 90
Homo psychologicus, 83
Homosexuales, 75
Homosexualidad, 37, 90, 170

I

Identidad, 67, 68, 69
Ideología, 14, 22, 38, 39, 56, 94, 96,
117, 121, 128, 129, 132, 174, 175
Ihíyotl, 95
Imaginario social, 137, 138, 141, 142,
155, 157, 159, 160, 162, 163, 164

Imperialismo, 54, 98, 121
Indígenas, 9-24, 29, 31, 38, 41, 54, 58,
61, 66, 68, 69-80, 83, 84, 85, 87, 89,
90-95, 97-102, 105, 108, 113-115,
126-127, 131-164, 169-172, 174
Indigenización, 31
Individualismo, 5, 11, 14, 57, 59, 60,
77-78, 83, 88, 89, 91-96, 103, 105,
107, 116, 117, 122, 124, 127, 133,
134, 142, 156-157, 171, 173
Inferiorización, 72, 96
Intelectuales, 18-21, 29, 32, 33, 41, 46,
56, 86, 99, 112, 122-131, 150, 161
Intersubjetividad, 6, 61, 63, 99, 144,
145, 169
Izquierda, 13, 14, 19, 29, 43, 105, 130,
143, 146, 175

K

Kahlo, Frida, 177
Kaiser, Axel, 39
Klein, Naomi, 41, 42, 43, 51

L

La Grange, Bertrand, 36, 51, 55, 87, 88
Lacan, Jacques, 50, 101, 171
Las Casas, Bartolomé de, 23, 83, 174
Latinoamérica, 72, 116
Lecourt, Dominique, 21
Lenguas indígenas, 142, 143, 145
Lenin, Vladimir, 40
Lenkersdorf, Carlos, 77, 93, 94, 97,
98-100, 104, 108, 144, 145, 169
Levinas, Emmanuel, 101, 170
López Austin, Alfredo, 92, 95, 108,
139, 145, 150, 152, 156, 169
López, María, 152
Löwy, Michael, 104

M

Machismo, 37, 72-74, 89
Malcolm X, 42
Mames, 22, 23
Mandar obedeciendo, 6, 63, 103, 104,
105, 106, 109, 122, 133
Mannoni, Octave, 173, 177
Maoísmo, 21, 22, 33, 46

Marcos, Subcomandante del EZLN, 10, 21, 36-41, 46, 87-88, 154-155, 163-164, 167-169
 Marcos, Subcomandante del EZLN,, 44
 Marginación, 54, 108
 María Candelaria, 152, 154, 172
 Martín-Baró, Ignacio, 50, 51, 116, 117, 118, 119
 Marx, Karl, 18, 33, 40, 46, 47, 89, 91, 161, 173, 174
 Marxismo, 18, 21, 22, 33, 39, 41, 46-47, 64, 85, 89, 99, 104, 130, 173, 175-177
 Máscaras, 68, 78, 157, 159, 160, 163
 Masculinidad, 74, 75
 Materialismo histórico, 130
 Mayas, 66, 69, 83, 101, 149, 150, 151, 153, 154, 158
 Memoria, 68, 82
 Menchú, Rigoberta, 158
 Metafísica, 15, 25, 101, 109, 137, 159, 171, 172
 Metafísica indígena, 6, 138
 Metalenguaje, 50
 Metapsicología, 25, 29, 34, 53-54, 111, 116, 133, 134, 159-161, 171, 172
 Metateoría, 33, 34, 51, 53, 133
 Monólogo, 62, 79-81, 101-102, 107, 133
 Montaner, Carlos Alberto, 37, 87
 Morir para vivir, 6, 105, 106, 109
 Mujer, 72, 73, 74
 Mujer indígena, 74, 85
 Mujeres, 28, 87, 123
 Mundo donde quepan muchos mundos, 82, 96, 97

N

Nagual o nahual, 139, 140, 141, 142, 154, 157, 158, 161, 163, 164, 168
 Nagualismo o nahualismo, 109, 139, 151, 152, 153
 Nahuas, 95
 Napier, David, 160
 Negri, Antonio, 22, 36, 162
 Neoliberalismo, 9, 13, 60, 76, 77, 81, 86, 87, 118, 128, 129, 165
 Neutralidad, 112, 130

Normalización, 56, 75-76, 87, 90, 91, 98, 108, 124, 173
 Nosotros, 93, 94, 100, 101, 105

O

Objetivación, 168, 169
 Objetividad, 112
 Olvido, 65, 66, 69, 70, 82
 Oportunismo, 133
 Oppenheimer, Andrés, 38, 39, 40, 51, 55

P

Padilla, Heberto, 19
 Parker, Ian, 3, 7, 32, 45, 53, 117, 175
 Pasamontañas, 7, 9, 10, 24, 35, 36, 37, 43, 49, 67, 68, 78, 90, 94, 100, 138, 156, 157, 160, 163, 167-169, 172
 Patriarcado, 56, 72-74, 89, 91, 146, 173
 Payeras, Mario, 18, 21, 41
 Pêcheux, Michel, 21
 Pensamiento único, 35, 49, 75, 79, 80, 111, 121, 128, 129, 132, 134, 174
 Pérez Jolcoctom, Manuela, 152
 Pérez, Gaspar, 152, 154, 172
 Píndaro, 33
 Pitarch Ramón, Pedro, 68, 148, 151, 158
 Pluralidad, 95, 96
 Politización, 117, 118
 Poniowska, Elena, 43, 44, 51, 55
Popol Vuh, 62, 138, 149, 159
 Poscolonialismo, 111, 178
 Positivismo, 116, 117
 Posmodernismo, 59, 128, 176
 Pozas, Ricardo, 105, 140
 Pragmatismo, 59, 133
 Psicología, 55, 119, 148, 169, 174, 176
 Psicología capitalista-mercantil, 83-86, 125
 Psicología conformista, 57-60, 64, 87, 91, 122
 Psicología crítica, 5, 25, 27, 30, 51, 53, 54-56, 111
 Psicología de la liberación, 116, 117, 118, 119

Psicología desmemoriada, 5, 65-70, 83, 87, 90, 91, 122
 Psicología despótica, 61-64, 88, 90, 91, 122
 Psicología dominante, 55, 56, 75, 90, 106, 107, 134
 Psicología fatalista-dilemática, 5, 81-82, 125
 Psicología homogeneizadora-normalizadora, 5, 55, 75-76
 Psicología indígena, 23, 24
 Psicología individualista-cuantitativa, 5, 77-78, 91, 124, 156
 Psicología machista-patriarcal, 5, 72-74, 83, 87, 123
 Psicología mesoamericana, 95
 Psicología monológica-especular, 5, 79-81, 91, 125
 Psicología normalizadora-homogeneizadora, 124
 Psicología racista-discriminadora, 5, 71-72, 87, 123
 Psicología radicalmente colectiva, 6, 92
 Psicología radicalmente dialéctica, 105
 Psicología radicalmente dialógica, 6, 99
 Psicología radicalmente plural, 6, 96
 Psicología zapatista, 10, 89, 90, 94, 96, 97, 98, 99, 105, 106, 107, 120, 146, 171
 Psicologización, 6, 14, 25, 29, 34, 35-36, 39, 41, 43, 45-53, 55-56, 87, 117, 119, 120, 125, 171, 174
 Psicopatologización, 37, 39, 42, 87, 132

Q

Quetzalcóatl, 7, 154, 155, 156, 172
 Quiroga, Vasco de, 23, 174

R

Racismo, 5, 14, 56, 71-75, 87, 91, 123, 171, 173
 Ramona, Comandanta del EZLN, 60, 74, 95, 172

Rebeldía, 82
 Resiliencia, 126
 Revolución Cubana de 1959, 18, 19
 Revolución Mexicana de 1910, 14, 64, 80, 172
 Rico, Maite, 36, 87
 Rivera Acosta, Gabriela, 152
 Rosalinda, Comandanta del EZLN, 73

S

Saberes ancestrales de los pueblos originarios, 14, 21, 22, 29, 30, 89, 99
 Sahagún, Fray Bernardino de, 155
 Santiago Vera, Cecilia, 29, 115
 Sartre, Jean-Paul, 19, 43
 Segregación, 76, 123, 124
 Sentido común, 37, 44, 49, 59, 80, 87, 108, 128, 129, 132, 134, 172
 Shah-Shuja, Mastaneh, 22, 36
 Shakespeare, William, 17
 Somos ustedes, 103, 106, 109
 Sulloway, Frank, 40, 41

T

Taussig, Michael, 140, 158, 163
Teyolía, 92, 95
 Tierna furia, 6, 105, 106, 107, 108, 109
Tik, 93
 Tischler, Sergio, 21, 75, 99, 103
 Tojolabales, 22, 23, 31, 73, 77, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 138, 144, 145, 169, 172
 Tonalismo, 139
Tonalli, 95, 139
 Topo, 161
 Torres Restrepo, Camilo, 118
 Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC o TLCAN), 13
 Traven, Bruno, 58, 80
 Triplett, Norman, 96
 Trotsky, León, 40, 45, 47
 Tse-Tung, Mao, 22

Tzeltales, 22, 23, 31, 68, 80, 85, 93, 94,
95, 138, 141, 144, 145, 148, 150-
152, 159, 172
Tzotziles, 22, 23, 31, 70, 95, 105, 138,
140, 144, 147, 152-154, 172

U

Unheimlich, 101
Universidades, 69, 112, 121, 127

V

Vallejo Nájera, Antonio, 39
Vargas Llosa, Mario, 19
Viejo Antonio, 142, 159, 161, 162
Villoro, Luis, 170

W

Weber, Klaus, 29
Wittgenstein, Ludwig, 107

Y

Yáñez Muñoz, César, 21
Yatzil, 144
Yo, 36, 42, 59, 60, 76, 93, 94, 102, 109,
122, 137, 160
Yo social indígena, 139

Z

Zapata, Emiliano, 42, 64, 118, 156,
172
Zoques, 22, 23

