



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

**PERFILES
EDUCATIVOS**

ISSN 0185-2698

Varela Barraza, Hilda, Escobar Guerrero, Miguel (1996)
“UTOPIA: ¿FUEGO O ESPERANZA?”
en Perfiles Educativos, Vol. 18 No. 74 pp. 73-87.

UTOPIA: ¿FUEGO o ESPERANZA?

Hilda VARELA BARRAZA
y Miguel ESCOBAR GUERRERO *

Desde la crítica a la homogeneización a la que tiende la denominada cultura global, los autores abordan el papel de las utopías en el análisis crítico y riguroso de las relaciones sociales existentes y en la búsqueda de alternativas para la realidad concreta. En esta dirección, y en términos del contexto nacional, sus argumentos los conducen a la utopía crítica del Ejército Zapatista de liberación Nacional, con su fuerte carga subversiva, y a enarbolar la esperanza que este grupo insurgente ha sembrado en nuestra actual realidad.



UTOPIA: FIRE OR HOPE? *From a critical view of homogenization, towards which global culture tends, the authors approach the role of utopias within the critical and rigorous analysis of the actual social relations, in search of alternatives for concrete reality. Their arguments lead them to the critical utopia of the Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) which, with its heavy subversive load, lifts the hopes this insurgent group has planted in our present reality*

*La palabra nos puede hacer
sujetos de nuestra propia historia.*

Oscar Oliva

En los círculos universitarios vinculados con las ciencias sociales -estudiantes, docentes e investigadores- la práctica académica se aplica al conocimiento de la realidad, a partir de cierta visión social del mundo, y a la relación entre conocimiento (pensamiento teórico) y realidad social. Al tomar en cuenta que la realidad sociocultural no es transparente y es hasta cierto grado teorizada,¹ tiene especial relevancia la visión del mundo² que fundamenta la forma de comprender, interpretar y explicar la realidad social.

En la medida en que la abstracción³ juega un papel fundamental en la elaboración del conocimiento de los fenómenos socioculturales, se supone que aquellos que realizan su actividad profesional en estos campos disciplinarios tendrían una mayor sensibilidad para elaborar un conocimiento crítico que permita dar sentido a la pregunta de quiénes somos como sociedad y favorecer un ethos social. Sin embargo, a veces, un cierto tipo de "esquizofrenia" intelectual permite disociar al individuo⁴ (pasivo objeto ahistórico) del profesional de las ciencias sociales (capaz de elaborar pensamiento propio).

En la última década del siglo XX el proceso transnacional de formación de consenso en torno a la economía global⁵ favorece esquemas de pensamiento que enfatizan las cualidades de la actual coyuntura internacional (*el aquí y el ahora*) y la tendencia mundial hacia la homogeneización de todos los seres humanos, independientemente de diferencias de tipo nacional, étnico, religioso, político, económico y de género.

* Hilda Varela es profesora investigadora en el Centro de Estudios de Asia y África en el Colegio de México. Miguel Escobar es profesor investigador en el Colegio de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Esta homogeneización se traduce en la denominada *cultura global* que tiende lazos de identificación que trascienden las fronteras nacionales y que se tejen entre individuos *libres* en una economía de mercado abierta. Estos lazos de identificación tienen como instrumentos básicos de transmisión la televisión y los juegos electrónicos con su exaltación de la violencia y el poder, la comida rápida y las modas (no sólo en el vestido y la música sino incluso intelectuales).

Esta tendencia hacia la homogeneización permite identificar aquellas variables comunes a distintos países e integrarlas en amplios esquemas de globalización a partir de la lógica de las fuerzas de mercado. Sin embargo, ignora (por considerarlas irrelevantes) las variables que expresan identidades específicas en los distintos países, por ejemplo las que son propias de culturas indígenas, de minorías étnicas y de círculos intelectuales con visiones alternativas del mundo y que no comparten el triunfalismo del *aquí* y el *ahora*.

En el campo de las ciencias sociales esta tendencia homogenizante favorece cierta miopía para distinguir los lazos que tejen identidades transnacionales en torno a la economía global y ceguera para percibir los procesos fundamentales y específicos de la realidad en la que estamos inmersos.

En el marco de esa gestante *cultura global* homogenizante, a través de los medios masivos de comunicación hemos sido espectadores pasivos de tragedias ajenas: la ex-Yugoslavia; la guerra del Golfo; la guerra en Chechenia; las crisis políticas y sus secuelas de hambruna y muerte en Etiopía, Sudán, Somalia, Ruanda y Liberia. Existen quienes, indignados y críticos, preguntan por qué esos pueblos no se defienden a sí mismos. Pero cuando descubren que la hambruna, la miseria y la explotación afectan a nuestras propias comunidades indígenas es fácil que pretendan cerrar los ojos.

Con la euforia por la economía global y tecnificada se angostan los espacios para imaginar un futuro distinto y para denunciar un presente que violenta y destruye las formas de existencia que son descalificadas como *disfuncionales*. En América Latina los pueblos indígenas, ante la persistencia de sus valores culturales, su marginación y el alto grado de analfabetismo y de desnutrición que padecen, son considerados "categorías" teóricamente irrelevantes; en una economía de mercado abierta no pueden identificarse como individuos *libres*.

La desvalorización de formas de existencia diferentes propiciada por la cultura global homogenizante, marca el rompimiento entre el conocimiento y la realidad social. Esta ruptura acentúa la deformación del pensamiento erudito que considera que, en especial los pueblos indígenas, viven sumidos en su presente de miseria y son incapaces de elaborar cualquier forma de pensamiento teórico; sin una formación universitaria, sin acceso a la televisión por cable y sin poder navegar por el espacio cibernético, esos hombres y mujeres son incapaces de imaginar alternativas de sociedad. Este planteamiento reproduce, en una versión más sofisticada, el discurso de la lucha de las razas que fundamentó la explotación colonial y que estigmatizó a los pueblos indígenas como biológicamente "menores de edad". En la nueva versión se conceptúa a la raza "que detenta el poder y es titular de la norma"⁶ como la única capaz de elaborar un conocimiento teórico, y a los pueblos indígenas como una categoría subhumana, que no pueden imaginar su futuro. En una posición completamente contraria, Paulo Freire sostiene que esta capacidad de imaginar el futuro es un derecho y un acto político de todos los seres humanos:

Soñar no es sólo un acto político necesario, sino también una connotación de la forma histórico-social de estar siendo mujeres y hombres. Forma parte de la naturaleza humana que, dentro de la historia, se encuentra en constante proceso de devenir. Haciéndose y rehaciéndose en el proceso de la historia, como sujetos y objetos, mujeres y hombres, convirtiéndose en seres de la inserción en el mundo y no de la pura adaptación al mundo, terminaron por tener en el sueño también un motor de la historia. No hay cambio sin sueño, como no hay sueño sin esperanza.⁸

La cualidad de imaginar alternativas de sociedad que trasciendan las continuidades históricas⁸ es inmanente al ser humano y al proceso educativo. La formulación de lo que hoy se denomina utopías,⁹ con distintos niveles de concreción, ha sido una constante a lo largo de la existencia de la humanidad. En los siglos XVII y XVIII, filósofos y literatos en Europa produjeron una cantidad importante de escritos utópicos de carácter ficticio, como expresión de un idealismo in abstracto "dulce de imágenes"¹⁰ que, al margen de la experiencia histórica dio nacimiento a una concepción estrecha de las utopías, en cuanto a la viabilidad de su aplicación, como imaginación vacua.

Durante el siglo XIX surgieron nuevas utopías sociales que, al incorporar la experiencia histórica en la elaboración de un ideal de mundo social, presentaban mayor grado de concreción. Estas nuevas utopías se convirtieron en un concepto de lucha política orgánicamente unido a un ideal emancipatorio, no necesariamente radical pero, en la medida en que planteaban una alternativa de relaciones sociales, se tendió hacia su satanización, invalidándolas como pura fantasía, vacía de realidad.

Hoy en día todas las visiones teóricas del mundo social (desde el positivismo hasta el marxismo y el pensamiento posmoderno), que fundamentan la forma en que conocemos e interpretamos la realidad en los ámbitos universitarios, tienen un substrato utópico, aunque éste pueda estar velado o negado por sus propios seguidores.¹¹

Como fundamento de las visiones teóricas del mundo social y en el nivel conceptual, las utopías contienen dos elementos esenciales: 1. el análisis crítico y riguroso de las relaciones sociales existentes, y 2. alguna alternativa para esa realidad concreta. El análisis fundamenta en forma racional un mañana imaginado, cuya coherencia está determinada por el conocimiento tanto de las condiciones sociales, económicas y políticas existentes en una realidad concreta, como de las condiciones que no existiendo es posible que sean creadas para dotar de realidad la esperanza.

En este sentido, en los espacios universitarios las utopías tienen una doble dimensión práctica: la primera está vinculada con la actividad académica en sentido estricto (producción de conocimientos y proceso educativo) y, la segunda, al rol del universitario como sujeto social en una estructura determinada.

En las vertientes críticas de utopía se articula, en un mismo momento, el hoy (fuego) con el mañana imaginado (esperanza). Los ensayos en torno a las formas de utopía crítica por lo general se han enfocado a la denuncia del status quo y a exponer una alternativa social. En este fin de siglo y como otra de las expresiones de la cultura global, cada vez más simpatizantes entre los círculos intelectuales occidentales enarbolan la corriente de pensamiento que declara con triunfalismo la muerte de las utopías. En México, la coyuntura interna e internacional sitúa a los universitarios en un carrefour de la historia que nos brinda la oportunidad de confrontar la estrechez y la cerrazón de nuestras visiones del mundo social con la realidad.

Pero podemos optar por seguir siendo espectadores pasivos ante el fuego de una realidad que, con o sin armamento bélico, ha establecido desde la Conquista un estado permanente de guerra en las comunidades indígenas. Espectadores pasivos ante el nacimiento de una nueva esperanza, por parte de "los sin rostro", los siempre ignorados en la selva y las montañas chiapanecas, los irrelevantes en la vorágine de la economía global, que están luchando por llenar de realidad su sueño y construir su mañana.¹²

La utopía como visión social del mundo

El ascenso y la consolidación de la modernidad¹³ a nivel internacional conllevaron por la negación de la dignidad humana de millones de seres humanos, tanto en los núcleos de desarrollo capitalista (Europa y la región norte de América) como en los pueblos sometidos por el régimen colonial en las zonas periféricas. Sin embargo, a nivel del discurso teórico que legitimaba esa negación, y a pesar de las condiciones de miseria y de explotación que definían su realidad concreta, para esas mujeres y esos hombres había una luz al final del túnel (aunque podría tratarse de una luz rota,¹⁴ en el discurso de la modernidad quedaba un espacio para la imaginación, para la emancipación).¹⁵

Las utopías sociales contemporáneas se nutren de una relación dialéctica entre el análisis del presente y el anuncio del futuro. Como visiones sociales del mundo, las utopías no sólo tienen una dimensión práctica (unida a una dimensión cognoscitiva) sino también una dimensión cultural y ética. Toda utopía construye un ideal de humanidad cuya concreción supera las capacidades inmediatas pero no inhibe la lucha y el compromiso para hacerla realidad.

Desde el siglo pasado, las utopías sociales están vinculadas a la búsqueda de una alternativa social que posibilite la recuperación de la dignidad humana de mujeres y hombres sometidos a una situación de opresión. En nuestros días, el temor que despierta el pensamiento utópico social, incluso el que no es radical, tiene como base, en sectores sociales conservadores, dos variables esenciales que definen en gran parte el

contenido de las utopías: su propuesta de relaciones sociales alternativas (que suele ser identificada como una invitación a la subversión), y su dimensión práctica (identificada como una forma de incitar a la movilización).

Con relación a la primera variable, Michael Lowy afirma que en la medida en que se orienta hacia una situación social que no existe, la utopía adquiere -"al menos potencialmente- una característica crítica, subversiva o bien explosiva"¹⁶ frente al status quo. En cuanto a la segunda variable, este temor expresa la aceptación tácita de que las utopías sociales no son pura fantasía ni un simple ejercicio intelectual. El conocimiento riguroso de la realidad existente, al tiempo que legitima la reflexión en torno a un ideal de estructura social, fundamenta una práctica social que, al menos en el plano hipotético, deberá orientarse hacia la organización de movimientos sociales capaces de convertir el sueño en realidad. J. Habermas afirma:

Las utopías tienen una función práctica en la medida en que penetran como orientaciones en los movimientos sociales. Por ejemplo, Bloch emplea la fórmula del "andar erguido" (...) la sociedad tiene que ser de tal forma que todos puedan caminar erguidos, incluso los miserables y los ofendidos, los desposeídos y los humillados. En este contexto, el empleo utópico de una imagen sirve para introducir un concepto preciso, el de la dignidad humana. (...) Todos han de ser protegidos en su autonomía indiscutible, en su integridad física y espiritual.¹⁷

Con la modernidad se instauró una nueva actitud científica, centrada en la reflexión filosófica positivista y en el privilegio de la razón que paulatinamente proporcionarían el argumento básico para descalificar al pensamiento utópico engendrado fuera del liberalismo. En este sentido, la *objetividad científica* se convirtió en el criterio de legitimación del conocimiento, marcando una ruptura radical con las tesis teológicas que argumentaban la voluntad divina como principio de legitimación.

A partir de esa nueva actitud científica surgieron los grandes relatos de emancipación que han dominado el desarrollo reciente de las ciencias sociales (filosofía, historia y sociología entre otras). Esos relatos tienen en forma implícita una utopía, un ideal de humanidad que homogeneiza, que identifica a mujeres y hombres con ciertos ideales humanistas, basados en la concepción de la historia como un proceso de emancipación, que plantea la posibilidad de trascender el mañana, de liberar a la humanidad de todo tipo de yugos, desde el político (contra el Estado absolutista y en favor del Estado liberal de democracia participativa) hasta los del pensamiento (contra explicaciones teológicas y en favor de explicaciones racionales, científicas).

El proyecto emancipador obtuvo su simiente de la capacidad transformadora de los sujetos conscientes, y de su posibilidad de autoemancipación. Aunque su contenido fuese muy distinto: liberal (políticamente conservador del status quo) o revolucionario (marxista), dicha posibilidad de autoemancipación exigía en ambos casos un compromiso del intelectual: fundamentalmente teórico para unos, político-teórico para otros. El simple acto de conocer era comprendido como compromiso, ya fuera explicado en términos abstractos (compromiso con la ciencia, por ejemplo) o en términos histórico-concretos (compromiso con el proyecto de emancipación de una clase social determinada).

Una vez que cobró auge la modernidad, la búsqueda de objetividad científica¹⁸ se convirtió en el criterio central para legitimar o para invalidar la utopía contenida en las visiones teóricas (académicas) del mundo y, por lo tanto, para legitimar o invalidar al propio conocimiento. Al argumentar la existencia o la inexistencia de la objetividad científica, como elemento para diferenciar el conocimiento, quedó determinada la naturaleza política radicalmente distinta entre dos tipos de utopía.

En primer término, la búsqueda de objetividad científica alimentó una forma distorsionada de utopía que a partir de una pretendida superioridad epistémica, ha proporcionado los recursos intelectuales para el mantenimiento del status quo. Esta forma de utopías es distorsionada en la medida en que no plantea un análisis crítico de la realidad existente, su anuncio del mañana es continuidad del presente y no imagina una alternativa en sentido estricto. Además, al negar su contenido utópico, se presenta a sí misma como conocimiento real y verdadero, como antítesis de la utopía o como un tipo de utopía *ne varietur* (para que nada cambie).

En segundo término, el criterio de objetividad científica ha servido para invalidar otro tipo de utopía. A partir de una definición estrecha, herencia de algunas manifestaciones del pensamiento utópico de los siglos XVII y XVIII, se la concibe como una simple abstracción que nacería al margen de la experiencia histórica. Este tipo de utopía cuestiona la realidad y elabora una alternativa social que, en la medida en que no existe, es

identificada como un mañana históricamente inviable y por lo tanto carente de contenido científico. Este tipo de utopía crítica es descalificado como un idealismo cansado, nostálgico, incapaz de argumentar con elementos científicos su aplicabilidad a los acontecimientos inmediatos.

En los años setenta, en Europa occidental y en los Estados Unidos, surgieron los primeros cuestionamientos radicales (aunque no revolucionarios) a la naturaleza del proyecto de emancipación de la modernidad y a su forma precisa de utopía *ne varietur*, dando paso a una versión modificada, a una antítesis de utopía enraizada en la tendencia naciente hacia la homogeneización de la humanidad y, al mismo tiempo, como expresión de angustia de círculos intelectuales que percibían que su objeto de estudio (el mundo social) escapaba a los esquemas teóricos antes elaborados. Surgió así la utopía *hic et nunc* (utopía del aquí y del ahora).

Esta utopía *hic et nunc* se inscribe en un contexto internacional marcado por la creciente pérdida de identidad de las grandes visiones sociales del mundo; hacia finales de los años 40 y hasta mediados de la década de los 80, el mundo sociocultural, como objeto de conocimiento de las ciencias sociales, era altamente predecible.

Al concluir la segunda Guerra Mundial, en un hecho insólito, se establecieron los parámetros que definirían a lo largo de cuatro décadas al "enemigo" en los niveles interno e internacional. Esta definición a priori del enemigo era tan clara que se pensaba que cualquiera reconocería su rostro¹⁹ tan solo al verlo. Esta definición del "enemigo" impactó en el mundo de los hechos al mundo teórico-conceptual de las ciencias sociales, en especial en tres aspectos: la predictibilidad, el utopismo académico y el desconocimiento de conflictos particulares pero esenciales.

En primer lugar, al mundo predecible de los hechos correspondió un mundo teórico fracturado en dos, que navegaba en un mar de certezas: grandes esquemas de pensamiento (algunos con pretendido poder epistémico superior y con larga permanencia en el tiempo). El contenido utópico de las grandes visiones sociales del mundo era clasificado en dos grandes bandos: por un lado, las utopías liberales, "compatibles" con la objetividad científica y con la definición de la naturaleza humana acuñada en la modernidad y, por otro lado, las utopías críticas, proscritas como fantasía acientífica y como propaganda favorable al "enemigo".

En segundo lugar, a la sombra de la Guerra Fría surgió, en algunos círculos universitarios, un utopismo crítico, pero cómodo y pasivo, que asumió dos canales de expresión: el discurso académico y el compromiso (al menos teórico) con utopías ajenas. Era relativamente fácil teorizar una gran utopía social, incluso con un alto grado de sofisticación intelectual y elaborarla sólo como discurso académico, como análisis del presente. Para justificar esta posición se afirmaba que, dadas las características (internacionales) del adversario histórico, no existían las condiciones objetivas para hacer realidad el futuro imaginado. Además, había diversas formas de solidaridad con las luchas para volver realidad una utopía: desde Cuba y Nicaragua hasta Sudáfrica.

En tercer lugar, esta fractura del mundo en dos bandos propició un clima tenso que se reprodujo en los distintos contextos nacionales y se expresó en el temor de que estallara una tercera guerra mundial. Esta psicosis ante un conflicto bélico internacional permitió que profundos conflictos históricos, en distintos países, se mantuvieran ocultos a los ojos ajenos e incluso en el interior de un mismo país una gran parte de la sociedad local ignoraba (¿o pretendía ignorar?) lo que sucedía en ciertas partes de su país.

A mediados de la década de los 80 el mundo empezó a perder esa predictibilidad al acumularse una serie de procesos²⁰ que generarían la llamada "aceleración de la historia", misma que arrasaría con todo a su paso, desde los pilares del bipolarismo y las estructuras estatales en Europa del Este y la Unión Soviética hasta las estructuras del pensamiento engendradas en el proyecto de emancipación de la modernidad. Paulatinamente, ese mundo conocido se volvió un objeto de estudio incomprensible a partir de los instrumentos teóricos y conceptuales existentes.

Se desvaneció, entre otras cosas, el rostro del "enemigo", el que se volvió difuso y extraño. Se supuso que el fin de la Guerra Fría había desencadenado la muerte (oficial) del Estado proteccionista,²¹ del autoritarismo y de los conflictos regionales específicos de ese periodo histórico. Pero también, a partir de ciertas experiencias históricas, se proclamó el agotamiento de utopías tanto teóricas como del mundo concreto (Nicaragua, Angola, Europa del este, China), así como el éxito de la presión transnacional en favor de la homogeneización (ex-Unión Soviética, Namibia, Sudáfrica)²² y, sobre todo, la inviabilidad de la lucha armada como instrumento para hacer realidad una utopía (Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Angola, Vietnam).

Se proclamaba, también en un clima triunfalista, el nacimiento de un sistema internacional liberal (y por lo tanto tendencialmente más pacífico), caracterizado por el abandono de esquemas añejos de explotación y ante el predominio de las fuerzas de mercado, apolíticas y despersonalizadas, y del Estado neoliberal, que tendría como tarea fundamental asegurar la libertad del mercado. Era, se decía, el triunfo de la economía por encima de la política y la muerte de las utopías: la humanidad había entrado en el largo túnel que la conduciría a la luz emancipadora del mercado.

Por lo tanto, en la nueva dinámica internacional y con la floreciente cultura global, las luchas de liberación nacional, las reivindicaciones de identidades particulares (de carácter nacional y étnico por ejemplo) y la simple posibilidad de imaginar utopías fuera de la vorágine de la economía global (liberal) perdieron su razón de ser.

En la década de los 80, la utopía *hic et nunc* invadió los ámbitos universitarios y se convirtió en una fascinación para muchos intelectuales en América Latina. Con sofisticadas elaboraciones, la nueva visión del mundo social supuso el nacimiento de una realidad tendencialmente mundial y transformada por el predominio de las fuerzas de mercado. En el plano ontológico, esta visión del mundo plantea en forma implícita un cambio cualitativo en la naturaleza humana: en la economía global los hombres y las mujeres se definen por su competitividad, cimentada sobre todo en calificaciones individuales, desplazando la esfera de lo político a un segundo plano.

En las ciencias sociales perdieron sentido variables analíticas que antes eran esenciales -explotación, poder político-, y el conocimiento técnico, sin compromisos sociales ni ataduras, desplazó al conocimiento teórico, que para la vorágine de la economía global resulta una pérdida de tiempo. Esta nueva visión del mundo impactó el núcleo de la práctica académica en ciencias sociales, sobre todo en América Latina. En el nivel conceptual significó la renuncia voluntaria al análisis crítico de las nuevas relaciones sociales y volvió caduca la necesidad de imaginar una alternativa. Ha hecho posible el surgimiento de un conocimiento técnico de una realidad inexistente.

En este fin de siglo y fin de milenio, esta antítesis de utopía, del aquí y del ahora, logró liberar a los seres humanos, desde científicos sociales hasta políticos, de las "cadenas" del compromiso contraído por el simple acto de conocer o por el ejercicio del poder político, que implicaba el ideal de emancipación del discurso de la modernidad. De ahora en adelante, el intelectual no estaría comprometido ni con la ciencia ni con el proyecto de emancipación de una clase social determinada, y el político quedaba liberado del compromiso social con los pobres, en un mundo dominado por la competencia individual.

Fuego. El hoy

Desde mediados de la década de los 80, una extraña obsesión sacudió a la élite política mexicana: el cambio. El ingreso de México al GATT²³ simbolizó el inicio de una nueva modalidad de desarrollo en México: la liberalización de la economía, que lentamente se definiría con el inicio de la privatización de empresas estatales, como una estrategia volcada hacia el mercado internacional. Entre los objetivos de la nueva modalidad destacaban la diversificación tanto de las exportaciones como de los mercados, la incorporación de alta tecnología en la producción industrial y la creación de nuevos empleos. Sin embargo, la prioridad del Estado sería lograr la integración de México en la economía global y la estrategia a seguir sería entonces el incrementar la capacidad de la economía mexicana para competir en el mercado internacional.

Considerada como la única opción racional, el éxito de esta prioridad "justificaba" el abaratamiento y el control de los salarios y la pérdida de las prestaciones sociales de los trabajadores, lo que provocaría un deterioro crónico de sus condiciones de vida. Al reconocer que este fenómeno, conocido como dumping social, era el costo social necesario -al que no escapaban ni las economías altamente desarrolladas- para lograr el incremento de la capacidad competitiva de la economía local, se legitimaba el crecimiento de la pobreza como inherente al modelo neoliberal.²⁴

Con la adopción de esta política neoliberal, de apertura del mercado interno, se ponía fin a una modalidad proteccionista de desarrollo que había tenido como objetivo fortalecer a la industria interna, usando insumos locales, y en la que el Estado mexicano había jugado un papel importante. David Leyton-Brown explica con las siguientes palabras el viraje económico de México:

Después de más de cuarenta años de una política económica basada en la sustitución de importaciones y el aislamiento de la economía internacional, México, a mediados de los 80 se embarcó en un dramático camino de reformas económicas. México redujo tarifas, aminoró las restricciones a la inversión, abrió su economía a las fuerzas del mercado y buscó integrarse eficientemente en la economía internacional.²⁵

La nueva modalidad de desarrollo coincidió con el dismantelamiento del Estado populista, para dar paso al Estado neoliberal que, para favorecer la inserción exitosa de México en los nuevos procesos de integración transnacional, aplicaría los principios del neoliberalismo para definir su política social, incluyendo los servicios de salud, la educación y la cultura en los programas de privatización y disminución de gastos públicos.

En el nivel de la política exterior comenzó un silencioso y discreto distanciamiento de posiciones más o menos progresistas en foros internacionales y que habían caracterizado la actividad internacional de México desde el fin de la segunda Guerra Mundial. Al mismo tiempo, en la relación bilateral con Estados Unidos la diplomacia mexicana realizó esfuerzos por limar los conflictos -sobre todo con relación a Centroamérica- y subrayar los lazos de identificación.

Con la administración salinista se registró el viraje decisivo que de acuerdo con la nueva visión del mundo, tomaba a la economía como piedra angular. El neoliberalismo del salinismo se plasmó en hechos espectaculares favorables al discurso triunfalista que transformó en conversos a antiguos disidentes políticos. Entre esos hechos destacaron la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC)²⁶ con Estados Unidos y Canadá, la incorporación de México a dos grandes foros de concertación internacional, con fuerte matiz económico (APEC y OCDE),²⁷ el ingreso de nuevos flujos de capital privado, y el establecimiento de empresas transnacionales en suelo mexicano. Estos hechos, aunados a un notable cambio de percepción mutua entre México y Estados Unidos,²⁸ sirvieron de fundamento a un nuevo mito: la redefinición geopolítica de México -que dejó de ser parte de América Latina para volverse parte de América del norte.

El nuevo modelo económico mexicano sería poco después denominado como neo-liberalismo social: un neoliberalismo con cara humana (sic.), que para reducir el impacto del dumping social había creado un instrumento político (el Programa Nacional de Solidaridad, Pronasol). Calificado por organismos internacionales como un prometedor "mercado emergente" (emerging market), en versiones oficiales se afirmaba que México avanzaba hacia el progreso y se integraba en la cultura global, alejándose a pasos agigantados del grupo de países del Sur.

En el mundo de los hechos y en el mundo académico, la obsesión por el cambio en la élite política local servía para legitimar la opción del aquí y ahora. Ante la fascinación ejercida por la magia de la política neoliberal, la economía crecía²⁹ y se afirmaba que nacía el "nuevo" México, cuya identidad transnacional le permitía comprender la nueva realidad competitiva e interdependiente de un mundo en el que ya no había espacio ni para la explotación ni para las formas diferentes de cultura.

En los círculos universitarios, la nueva apertura económica y el auge de las comunicaciones transnacionales favorecían el nuevo giro en la actividad académica en las ciencias sociales, analizando con precisión los lazos políticos, económicos, educativos y culturales que vinculaban a México con la cultura global y descalificando como analíticamente irrelevantes los procesos específicos de una realidad social ajena a la vorágine de la economía global.

Esta miopía no era sostenible por mucho tiempo. El fuego de una realidad lacerante fue el campo fértil para la génesis de procesos internos, que pondrían en tela de juicio la capacidad explicativa del conocimiento académico gestado en la utopía ne varietur en su versión transnacional.

A finales de la década de 80, en un clima político incierto y enrarecido por una elección presidencial empañada por las denuncias de fraude electoral,³⁰ comenzó a aflorar a la superficie un movimiento nuevo, sin visos espectaculares ni actitudes mesiánicas, pero profundo y dinámico, protagonizado por una emergente sociedad civil, comprometida con la transición hacia la democracia, misma que se expresó primero a través de diversas organizaciones no-gubernamentales urbanas y que, en la presente década articula estas organizaciones con las comunidades rurales y con los pueblos indígenas. Esta naciente utopía, a partir de un análisis crítico de la realidad nacional, imaginaba un México democrático y plural que permitiera la concreción de una democracia síntesis.³¹

En este contexto contradictorio y ambiguo, escenario del enfrentamiento entre una utopía *ne varietur* de cambios triunfalistas y la naciente utopía crítica de una sociedad civil antes adormecida, estalló la revuelta del 1 de enero de 1994 encabezada, como todos sabemos, por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En diversos sectores, incluso entre algunos no comprometidos con el triunfalismo neoliberal, ese estallido provocó una mezcla de sentimientos confusos. Entre asombro, rechazo y culpabilidad se afirmaba que en las montañas de Chiapas soplaban vientos nostálgicos de un utopismo trasnochado. El EZLN no entendía que en la nueva dinámica internacional no había lugar para las armas, sino para la negociación, que México había cambiado.³²

Pero, ¿realmente había cambiado? En el terreno político, la emergente sociedad civil denunciaba las continuas violaciones a los derechos humanos y la ausencia de mecanismos democráticos de expresión política, pero ésta era satanizada como contraria al avance de México,³³ no sólo por los portavoces privados del salinismo, sino incluso por algunos círculos académicos. Por su parte, la prensa de Estados Unidos se esforzó por difundir la imagen de un sistema político mexicano confiable y en vías de modernización.

Es sobre la base del neoliberalismo social, en la economía, donde se hallan los datos suficientes para echar por tierra el triunfalismo en torno al ingreso de México en la economía global. Las nuevas empresas se concentraron en las regiones central y norte del país, atraídas no por una economía saludable sino por los bajos salarios, mientras que las zonas rurales -sobre todo las tierras sureñas- se hundían en el abandono, con una producción de maíz y frijol insuficiente para abastecer el consumo popular.

La dependencia de la economía mexicana con Estados Unidos se reforzó, no sólo por el grado de endeudamiento con dicho país, sino porque siguió siendo el principal destino de las exportaciones mexicanas y la principal fuente de inversiones extranjeras directas en México. El petróleo, cuya exportación correspondía a casi un 70 por ciento de los ingresos por exportación, continuó ocupando el primer lugar, al igual que las divisas enviadas por los trabajadores mexicanos en Estados Unidos.

En cuanto a los indígenas de Chiapas: ¿qué significado tuvo el modelo proteccionista de desarrollo?, ¿cuál fue el impacto del floreciente y exitoso neoliberalismo social del salinismo? Los informes oficiales apenas permiten apreciar sólo lo espectacular y ocultan lo esencial.³⁴ Sin embargo en 500 años de independencia se ha acentuado la miseria y la explotación de la población indígena chiapaneca. Su realidad, producto de una historia de explotación y de racismo, es el fuego de una violencia institucional y física³⁵ que ha establecido un permanente estado de guerra:

Nosotros vivíamos sin paz, nuestros hijos son niños y niñas como ustedes, pero infinitamente más pobres. Para nuestros niños y niñas no hay escuelas ni medicinas, no hay ropa ni alimentos, no hay un techo digno en donde guardar nuestra pobreza (...) sólo hay trabajo, ignorancia y muerte. La tierra que tenemos no sirve para nada, con tal de conseguir algo para nuestros hijos salimos a buscar la paga en la tierra de otros, los poderosos, y nos dan muy barato nuestro trabajo. Nuestros hijos tienen que entrar a trabajar desde muy pequeños para poder conseguir algo de alimento, ropa y medicinas. Los juguetes de nuestros hijos son el machete, el hacha y el azadón, jugando y sufriendo, trabajando, salen a buscar leña, a tumbar monte, a sembrar desde que apenas aprenden a caminar.³⁶

Hasta antes del estallido del 1 de enero de 1994 no era un hecho desconocido el incremento de la pobreza en México. Los informes de organismos internacionales y las estadísticas económicas, aunque frías, posibilitaban un mínimo acercamiento al problema: en el periodo de 1981-1990, el 43 por ciento de la población rural estaba por debajo de la línea de la pobreza.³⁷ Pero en forma acrítica se aceptaba la tesis de que era el costo social que había que pagarse por la prosperidad futura.

En el terreno de los derechos humanos, México aparece sistemáticamente en las listas -elaboradas por distintas instituciones internacionales: Naciones Unidas, *Americas Human Rights Watch*, Amnistía Internacional- de los países que violan los derechos humanos y desde hace años hay una afirmación constante: los grupos más vulnerables en México son los indígenas y los campesinos, sobre todo en Oaxaca y Chiapas.³⁸ En el Informe anual correspondiente a 1993, la organización no-gubernamental internacional y de línea conservadora, *American Human Rights Watch*, publicaba:

...las preocupaciones de Americas Watch (...) se mantuvieron virtualmente sin cambio en comparación con años precedentes. La tortura y los abusos policíacos, los abusos relacionados con las elecciones y la interferencia de la libertad de expresión y de asociación de los promotores de derechos humanos (...) de

activistas campesinos e indígenas (...) y de periodistas siguen siendo problemas persistentes (...) en Chiapas (...) en marzo de 1993, soldados que buscaban a dos de sus compañeros que habían desaparecido durante un patrullaje, ilegalmente arrasaron casas, confiscaron o destruyeron propiedades, torturaron sospechosos y arbitrariamente arrestaron por lo menos a diecisiete personas.³⁹

Por lo tanto, se hizo más evidente la existencia de profundos conflictos históricos en los pueblos indígenas, quienes, como sostiene Pablo González Casanova,⁴⁰ son explotados sin ningún freno político por caciques, ganaderos, finqueros, fuerzas policíacas y autoridades públicas. Sin desconocer que "el orden y la paz" en esas comunidades han estado cimentados en la sangre indígena, amplios sectores de la sociedad mexicana con una fuerte carga racista, estaban convencidos (¿o pretendían estar convencidos?) de la validez del discurso sobre la docilidad de los pueblos indígenas,⁴¹ incapaces de pensar en sublevarse. Fue necesario que los indígenas de Chiapas se levantaran en armas ese 1 de enero⁴² para dismantelar esa vieja mentira.

Esperanza. El mañana imaginado

Sueña Antonio con que la tierra que trabaja le pertenece, sueña que su sudor es pagado con justicia y verdad, sueña que hay escuela para curar la ignorancia y medicina para espantar la muerte, sueña que su casa se ilumina y su mesa se llena, sueña que su tierra es libre y que es razón de su gente gobernar y gobernarse, sueña que esta en paz consigo mismo y con el mundo. Sueña que debe soñar para tener ese sueño (...) Sueña Antonio y despierta (...) ahora sabe qué hacer (...)

Un viento se levanta y todo lo revuelve, él se levanta y camina a encontrarse con otros. Algo le ha dicho que su deseo es deseo de muchos y va a buscarlos.⁴³

Cuando la mitología que articulaba el discurso neoliberal en México había cobrado falsamente la apariencia de realidad, salieron a la luz dos espacios críticos para imaginar un futuro distinto: la emergente sociedad civil y la selva lacandona. Nacieron en contextos distintos, elaborando el análisis de un mismo objeto de estudio -la realidad mexicana- pero desde identidades particulares: la identidad nacional y la identidad étnica. Son, por lo tanto, dos tipos de análisis distintos pero cualitativamente similares, en los que el conocimiento de la historia nutre de vida la denuncia de las condiciones existentes y no incurre en la miopía de ignorar la relevancia del contexto internacional.

A partir de estos aspectos se puede apreciar que el nacimiento de estos dos espacios críticos no fue un fenómeno coyuntural sino que están enraizados en movimientos orgánicos, antes ocultos, y que además, al incorporar en su análisis el impacto de la globalización, invalidan las críticas que conciben estos procesos como expresión incoherente de utopismos nostálgicos.

Es importante subrayar que estas dos vertientes críticas de utopía nacieron alejadas de los espacios universitarios y por lo tanto no implican contenidos teóricos eruditos, ni están vinculadas con la actividad académica en sentido estricto. Este hecho sirve como el principal argumento racional para que en círculos universitarios se descalifique su visión del mundo social como un idealismo abstracto, incapaz de argumentar con elementos científicos su aplicabilidad a los acontecimientos inmediatos. Un segundo argumento para descalificar la utopía crítica protagonizada por el zapatismo es afirmar que se trata de un movimiento indio, que reivindica reclamos superados o abstractos -tierra, respeto a su cultura, recuperación de su dignidad-, y que se identifica con un antiguo líder rebelde, cuya causa tuvo su razón de ser en el México bárbaro de principios de siglo, pero no en el TLC y de la televisión por cable. Esto equivale a considerar al zapatismo como arcaico, contrario a los cambios globales y a las nuevas exigencias de la cultura global. En realidad, existen otras dos razones más profundas para descalificar estos procesos utópicos, sobre todo cuando se trata del zapatismo. En primer lugar destaca el temor que suscita entre los sectores conservadores cualquier utopía social, incluso las que no son radicales, debido a que su crítica es vista como un intento de subversión del status quo. En esta óptica conservadora, el zapatismo es fuertemente subversivo porque satisfacer sus reclamos implica liquidar los mecanismos corruptos y añejos de explotación -que han permitido la impunidad de caciques, finqueros, ganaderos, funcionarios públicos- y alterar la correlación de fuerzas existentes tanto a nivel estatal como nacional.

La segunda razón, más sofisticada, tiene una fuerte carga racista y se centra en el presupuesto de que la visión del mundo de los indígenas carece de objetividad científica y, por lo tanto, no puede generar un conocimiento verdadero de la realidad social ni elaborar una alternativa social. En forma implícita en esta descalificación a partir del criterio de la objetividad científica subyace la vieja tesis de que los indígenas no pueden elaborar pensamiento teórico y por lo tanto no tienen capacidad para imaginar una alternativa. De este argumento se deriva la lógica conclusión racista: los indígenas, incapaces para reflexionar en forma crítica, son manipulados por mestizos, con intereses contrarios al avance de México.

A pesar de estos intentos por descalificar al zapatismo es indudable que ha generado una esperanza, cuya trascendencia se expresa en su capacidad para articular el descontento y de convocatoria entre sectores críticos en México y a nivel internacional. ¿en dónde nace y en dónde se nutre la flor de la esperanza del zapatismo?

En los primeros días que siguieron al levantamiento del 1 de enero de 1994, los observadores y analistas políticos veían el surgimiento del EZLN como un fenómeno tardío pero similar a otros movimientos rebeldes, que en la década de 1980 y en el contexto de la Guerra Fría, habían emergido en la región de Centroamérica. Sin embargo, poco después, el EZLN se fue configurando como un proceso inédito, aunque con ciertas similitudes con otros grupos rebeldes.

Al igual que los grupos insurgentes en Nicaragua y el Salvador⁴⁴, el EZLN quiso identificar su lucha con la encabezada por un antiguo líder rebelde -con Emiliano Zapata- y en un periodo distinto, para enfatizar el carácter histórico tanto de las causas que motivaron su rebeldía como de la lucha de resistencia protagonizada por ese sector explotado.

Sin embargo, el EZLN utilizó las armas como un grito desesperado para llamar la atención de una sociedad que no quería ver el fuego de la realidad lacerante en la que vivían los indígenas chiapanecos, pero no como instrumento para conquistar el poder estatal. Su principal fuerza se ubica en su capacidad para elaborar una utopía crítica, cimentada en el análisis crítico y riguroso, tanto de su situación concreta como del contexto externo generado por el ascenso de la economía global, y en una alternativa para esa realidad concreta.

La utopía crítica del zapatismo tiene sus raíces en la cultura maya, pero no es un movimiento indígena ni busca la conquista del poder del Estado. Por el contrario, pugna por el restablecimiento de la dignidad humana, y por la transformación de México en una sociedad democrática y plural que, sin falsos igualitarismos, acepte el derecho de existencia de los pueblos indígenas con su propia cultura, lengua y cosmovisión. En este sentido, desde su identidad particular, coincide con el mañana imaginado por la sociedad civil, comprometida con una transición hacia la democracia con justicia y dignidad, lo que exige la existencia de una sociedad civil crítica, capaz de limitar los posibles abusos de poder de la sociedad política (el Estado); sin una sociedad civil es imposible la existencia de la democracia.

En Chiapas, más del 26 por ciento de la población habla lenguas indígenas, e incluso más del 8 por ciento de la población no habla español. Se estima que más de un millón de personas en Chiapas son indígenas. En este nivel se explica el núcleo de la alternativa propuesta, que plantea la autonomía y el respeto de los derechos históricos de los pueblos indígenas, lo que implica la transformación de la estructura racista y una nueva forma de hacer política. En una síntesis de la posición de los indígenas, elaborada por asesores del EZLN, se precisa esta relevancia:

La comunidad sigue siendo la base desde donde se pueden construir niveles superiores de organización. Es el sentido de comunidad lo que produce y actualiza las normas que sancionan la vida política, económica, religiosa y jurídica. Bajo las normas comunitarias, los pueblos indígenas han demostrado su capacidad de resistencia, decisión colectiva y de autogestión (...). La autonomía como proceso significa (...) reconocernos a nosotros mismos como pueblos capaces de dirigir nuestros asuntos y participar en todos los espacios de la vida nacional (...). La propuesta de autonomía no sólo es una demanda de los indígenas, lo es también de sectores importantes que buscan la democratización del país.⁴⁵

Reflexiones finales

La crisis contemporánea, así como el agotamiento del proyecto de emancipación de la modernidad por parte de los círculos intelectuales occidentales, se acentuó en los últimos meses de 1989, con la crisis de los llamados socialismos reales. Dicha crisis se convirtió, en forma irónica, en bandera de triunfo y de duelo; de triunfo de un capitalismo pragmático y global que había demostrado ser viable frente a un moribundo socialismo real, pero al mismo tiempo sufría el duelo por su propio proyecto emancipatorio liberal; era, simplemente, la muerte de la utopía (liberal y marxista).

En este fin de siglo, el conocimiento pierde su naturaleza real y se trastoca en saber, en interpretación descriptiva, multiforme y apolítica; en aras del pragmatismo y de la renuncia a los calificados instrumentos caducos del pensamiento y del conocimiento, y con el pretexto de evitar los vicios del pasado, el nuevo tipo de saber no se compromete con nada (ni con la ciencia) ni con nadie; el intelectual se autolimita a registrar un presente que se sucede ante él, como una obra teatral sin guión, sin protagonistas y sin futuro.

En medio del triunfalismo ambivalente de un capitalismo pragmático se agolpan las preguntas, brotan como flores las dudas ante el discurso ideológico dominante: ¿aceptaremos la exclusión de la utopía concreta (la viabilidad de nuestros sueños posibles), que ha sido una categoría esencial del ser humano? ¿Acaso habrá que aceptar pasivamente el condicionamiento exterior a nuestra conciencia y a nuestra acción, sin posibilidad de participar en la transformación de la sociedad y de nosotros mismos? ¿Qué podrá aportar el trabajo educativo ante esta situación?

En este momento crucial en la historia de México y de América Latina, la represión contra el EZLN y sus miles de seguidores ("todos somos Marcos" gritan miles de manifestantes que buscan una paz con justicia y dignidad para Chiapas) ¿no es de facto una lucha contra los pobres y contra quienes están con ellos? Se trata de imponer -con la bota militar al servicio de los poderosos- una sola visión social del mundo basada en una vertiente de la utopía ne varietur, que sólo tiene espacio para una sola historia, una sola cultura, un solo "modelo" socio-económico y político.

En este contexto es necesario reivindicar y darle nuevo contenido al papel pedagógico-político de todo educador comprometido con la búsqueda de un conocimiento, entendido como transformación de la cotidianidad, el conocimiento entendido como lucha, y no como un simple ejercicio teórico-conceptual.

Los planteamientos del EZLN, de la pedagogía freireana, y de miles de luchadores sociales identificados con una utopía democrática, rompen los esquemas laxos, despolitizados y sin sujetos sociales de la teoría social que tiende hacia la homogeneización de los círculos intelectuales. Se trata de un periodo de pérdida de predictibilidad y de certeza del mundo teórico, cuando el rostro del "enemigo" se desdibuja. Este nuevo utopismo dinámico plantea una denuncia del escepticismo que caracteriza a la ideología academicista posmoderna, además de un golpe al positivismo, denunciando la pretendida objetividad científica, la universalidad y la unicidad del discurso pedagógico moderno.

Prescindir de la esperanza que se funda no sólo en la verdad sino en la calidad ética de la lucha es negarle uno de sus soportes fundamentales. Lo esencial [...] es que ésta, en cuanto necesidad ontológica, necesita anclarse en la práctica para volverse historia concreta. Por eso no hay esperanza en la pura espera, que así se vuelve espera vana.⁴⁶

En la propuesta freireana, la "cultura del silencio" (y las formas de resistencia de los oprimidos) es el eje fundamental de los procesos político-pedagógicos para hacer del acto de conocimiento un proceso de denuncia de la situación de explotación, y el anuncio de una sociedad menos injusta, o sea, la reivindicación del conocimiento inmerso en una visión social del mundo que, al margen del discurso fantasioso, alimenta el análisis crítico del mundo social y lucha por llenar de realidad una utopía, de volverla concreta.

Y resulta que sí, somos profesionales. Pero nuestra profesión es la esperanza. Nosotros decidimos un buen día hacernos soldados para que un día no sean necesarios los soldados. Es decir, escogimos una profesión suicida porque es una profesión cuyo objetivo es desaparecer: soldados que son soldados para que un día ya nadie tenga que ser soldado.⁴⁷

NOTAS

1. Desde el momento que a nivel de pensamiento percibimos la realidad (la apariencia, lo sensible) ya estamos haciendo una abstracción de los hechos, aunque ésta no esté elaborada críticamente.
2. La visión social del mundo comprende: "la visión del mundo social, es decir: de un conjunto relativamente coherente de ideas sobre el hombre, la sociedad, la historia y su relación con la naturaleza (...) ligada a ciertas posiciones sociales (...) es decir: a los intereses y a la situación de ciertos grupos y clases sociales". Michael Lowy, *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, p. 12.
3. "La abstracción es un ejercicio intelectual que sustenta la actividad científica y el pensamiento teórico. Parte del supuesto de que el universo es cognoscible, susceptible de descomponerse en partes aisladas para su estudio. Por lo tanto, la abstracción no es un alejamiento de la realidad, sino que implica aislar por medio del pensamiento y de la razón ciertos aspectos de lo real, para considerarlos en un contexto simplificado para su conocimiento". Miguel Escobar, "La construcción de una pedagogía utópica", p. 383.
4. Se usa aquí el término de individuo por oposición al de persona para significar en el primer caso la ubicación del ser humano despersonalizado que cumple una función, inmerso en estructuras capitalistas de consumo, en donde lo social está determinado en forma mecánica por la incorporación en dicha organización económica y política. Cfr. Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, pp. 29-32.
5. Es importante aclarar que el término globalización en español es en sentido estricto incorrecto y ambiguo y corresponde a una traducción mecánica del inglés (global). Su verdadero significado en español sería mundialización. Sin embargo, debido a que este término ya tomó carta de naturalización en la literatura especializada (y en el lenguaje político) se ha optado por usarlo. En cuanto a la definición de economía global (mundial), en palabras del politólogo canadiense R. Cox: "es el sistema generado por la globalización de la producción y por las finanzas globales. La producción global es capaz de hacer uso de las divisiones territoriales de la economía internacional, sacando del juego a una jurisdicción territorial en favor de otra con el fin de maximizar las reducciones de costos, ahorro en impuestos, evitar las regulaciones anti-contaminantes, el control sobre el trabajo y las garantías de estabilidad política (...) Las finanzas globales han logrado una red virtualmente no regulada y electrónicamente conectada veinticuatro horas al día. La toma de decisiones colectiva de las finanzas globales está centrada en ciudades mundiales más que en Estados -Nueva York, Tokio, Londres, París, Frankfurt- y se extiende por las computadoras al resto del mundo". Robert Cox, "Global Restructuring: Making Sense of the Changing International Political Economy", p. 48.
6. Cfr. Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, pp. 70-71.
7. Cfr. Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza*, p. 87.
8. Cfr. Jurgen Habermas, *Ensayos políticos*, pp. 114-116.
9. Se atribuye a Tomás Moro la creación del término utopía, quien en 1516 explicó su ideal de sociedad como una república tolerante de las diferencias religiosas y sin propiedad privada. Esa república fue denominada por Moro a partir del vocablo griego u (no) topos (lugar) : en ningún lugar. Cfr. W. L. Reese. *Dictionary of Philosophy and Religion. Eastern and Western Thought*. New Jersey, Humanities Press, 1980; André Jacob (sous la direction de) *Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Les Notions Philosophiques*. Tomo 2. Paris, PUF, 1990; *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 10. Madrid, Aguilar, 1977.
10. La expresión es de I. Kant cit. pos. André Jacob, op. cit., p. 2687.
11. "En verdad, pensar acerca del intelectual y su papel, su práctica insertada en una práctica mayor, la social, nos lleva necesariamente a reflexionar sobre su sueño, que es político. ¿Qué sueño es este al que apunta su opción? ¿Qué perfil de sociedad tiene y para cuya realización se encuentra empeñado? Lo que hay que hacer para la realización del sueño aparece en la medida en que el diseño del sueño se va refiriendo a las circunstancias históricas del contexto en el que se hallan las condiciones objetivas y subjetivas en relaciones dialécticas -y no mecánicas- unas con otras... En la apreciación de la contradicción, a veces exagerada, entre la expresión verbal del sueño del intelectual y su práctica para alcanzarlo, la prioridad está en la práctica y no en el discurso del intelectual". P. Freire, *Pedagogía de la esperanza*, p. 158.
12. Antonio García de León sostiene: "[Hoy] la patria -y con ella el honor, la dignidad la rebeldía, el amor y la vida- se refugia de nuevo en la selva. Vive y muere de agua del los bejucos, come de los tubérculos y el lodo, duerme entre las raíces de una inmensa ceiba, bajo el cielo estrellado de donde no le cae el maná. La patria es el éxodo y no pide ayuda ni comprensión, ni amnistía ni perdón [...] Hoy la patria es perseguida por quienes no se conforman con haberla violado, entregado a cambio de préstamos, empobrecido y saqueado. Hoy se refugia en la montaña que es el corazón del pueblo y nada es igual que antes: el mar de la historia del futuro inmediato cubrirá a sus perseguidores, y éstos se hundirán como plomo en las aguas majestuosas de un cambio que ya es irreversible. Así sea, pues de nosotros depende que no muera de nuevo aprisionada". Antonio García de León, "La patria peregrina", p. 12.

13. El proyecto de modernidad nació a comienzos del siglo XVI aproximadamente, en forma fragmentaria. Paulatinamente asumió la forma de una conciencia difusa de cambio de época, necesariamente referida a un pasado histórico y asumió en forma nítida el carácter de proyecto burgués de la sociedad con la Revolución Francesa y con la Revolución Industrial en Inglaterra. J. Habermas sostiene: "Como el mundo nuevo, el mundo moderno se distingue del antiguo por estar abierto al futuro, el inicio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo. A la conciencia histórica de la modernidad pertenece, por tanto, el deslinde entre lo novísimo y lo moderno: la actualidad como historia del presente dentro del horizonte de la Edad Moderna, pasa a ocupar un lugar predominante (...) Una actualidad que desde el horizonte de la Edad Moderna se entiende a sí misma como la actualidad del tiempo novísimo no tiene más remedio que vivir y reproducir como renovación continua la ruptura que la Edad Moderna significó con el pasado." Jurgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 17.
14. Tomamos la expresión de "luz rota" de Michael Lowy, quien define así al historicismo. En este trabajo, la "luz rota" corresponde a la utopía liberal. Michael Lowy, *op. cit.*, pp. 53-77.
15. Habermas sostiene: "Las utopías sociales, mezcladas con el pensamiento histórico, que toman parte de las controversias políticas desde el siglo XIX, despiertan expectativas más realistas. Presentan la ciencia, la técnica y la planificación como los instrumentos prometedores e infalibles de un dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad. Esta es, precisamente, la esperanza que ha quedado hecha añicos ante pruebas irrefutables (...) no resulta extraño que ganen influencia aquellas teorías que tratan de demostrar que las mismas fuerzas que han aumentado nuestro poder, del que la Modernidad en su día extrajo su conciencia y sus esperanzas utópicas, de hecho permiten que la autonomía se convierta en dependencia, la emancipación en opresión, la racionalidad en irracionalismo". Jurgen Habermas, *Ensayos políticos*, p. 116.
16. Cfr. Michael Lowy, *op. cit.*, p. 11.
17. Cfr. Jurgen Habermas, *Ensayos...*, pp. 45-46.
18. La objetividad científica implica una dicotomía entre el objeto y el sujeto y presupone que el conocimiento verdadero de la sociedad emana del propio objeto de estudio, en una especie de "autocrítica" del objeto, como reflejo de la realidad, independientemente de la práctica social del sujeto que conoce.
19. Hubo ciertas variaciones en cuanto al "rostro" del potencial enemigo, pero éstas no invalidan la premisa de que los reconoceríamos al verlos, sobre todo si tomamos en cuenta que el cine estadounidense facilitaba la tarea.
20. Entre otros procesos relevantes destacan aquellos que provocaron cambios cualitativos en la correlación de fuerzas económicas y políticas internacionales: la denominada revolución científico-tecnológica y sus efectos en el proceso productivo y en la división internacional del trabajo, entre otras cosas con el incremento en el ritmo de desarrollo económico en Europa occidental y en la cuenca asiática del Pacífico y una desaceleración en el ritmo de desarrollo económico de Estados Unidos; el fortalecimiento financiero de Japón y el crecimiento del déficit y de la deuda externa de Estados Unidos, la crisis del mundo socialista, el agotamiento del modelo de Estado característico de las últimas décadas (de bienestar en los países desarrollados y dependiente en la periferia del sistema internacional), la crisis del sistema Bretton Woods (Fondo Monetario Internacional-Banco Mundial) y el deterioro socio-económico y político de algunas regiones del mundo, en especial África.
21. La muerte (oficial) de este tipo de Estado benefactor implicaba el fin del Estado de bienestar en los países altamente desarrollados y del Estado populista o gerencial en los países ubicados en la periferia del sistema internacional.
22. Es importante subrayar que esta visión de los acontecimientos en Sudáfrica, Namibia y la ex-Unión Soviética corresponde al discurso dominante, que ignora el hecho de que la situación actual en esos tres países es producto de profundos procesos internos, en los que la sociedad civil (ex-Unión Soviética y Sudáfrica) y la participación, incluso armada, de los movimientos de liberación nacional (Namibia y sobre todo Sudáfrica) jugaron un papel protagónico.
23. Gatt: Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio, convertido en 1995 en Organización Mundial del Comercio. Creado en la posguerra, su objetivo formal era facilitar el comercio libre. En la práctica fue uno de los tres pilares económicos -junto con el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial- del orden hegemónico impuesto por Estados Unidos.
24. Cfr. Pablo González Casanova, "La patria en transición", p. 13; María Gallo, "Solidaridad impacta en América Latina", *Observador Internacional*, 1(16), noviembre de 1993, pp. 30-33; Julio Boltvinik, "La pobreza, dumping social para competir", *Observador Internacional*, 1 (16), noviembre de 1993, pp. 36-39.
25. Cfr. David Leyton-Brown, "The Political Economy of North American Free Trade", en Richard Stubbs and Geoffrey R. D. Underhill, *op. cit.*, p. 360.
26. H. Watson afirmaba, poco antes de la entrada en vigor del tlc, que "México espera incrementar su comercio bilateral con Estados Unidos y espera que la liberalización mejorará la eficiencia industrial. México cuenta con el tlc para aumentar el nivel de la confianza externa en la economía e incrementar la inversión externa

- directa mientras regresan el "capital peregrino" para financiar la deuda externa y estabilizar el peso. En síntesis, México espera que el tlc ayudará al control de la inflación, incremento de exportaciones, fortalecimiento de la competencia industrial y reducir su creciente deuda externa (...)" Hilbourne A. Watson, "Economic Globalization: nafta and its Consequences" en Phyllis Bennis and Michel Moushabeck (eds.) *Altered States*, Nueva York, Olive Branch Press, 1993, p. 131. Cfr. David Layton-Brown, op. cit., pp. 352-365.
27. México ingresó a la conferencia de Cooperación Económica Asia-Pacífico (conocida por sus siglas en inglés como APEC) en 1993 y a la Organización de Cooperación Económica y Desarrollo (OCDE), conocida en términos coloquiales como el "Club de los Ricos", en 1994.
 28. James W. Russell explica cómo la imagen de México en Estados Unidos dejó de ser la de un vecino conflictivo y no democrático para ser percibido, a partir de 1990, como un "un buen vecino con un pasado espléndido". Cfr. James W. Russell, "Nuevas percepciones sobre México en Estados Unidos (1981-1992)", pp. 191-196.
 29. "Crecer, para la política económica neoliberal, significa vender. Para hacer política hay que hacer mercadotecnia". Subcomandante Marcos, "La larga travesía del dolor a la esperanza", p. 3.
 30. "Cuando se hizo público que el candidato de la oposición de izquierda, Cuauhtémoc Cárdenas, probablemente había ganado, hubo pánico en la Embajada estadounidense en México. Esta calculó que una victoria cardenista desestabilizaría las relaciones bilaterales. Por dicha razón, la Embajada decidió de forma explícita no hacer ninguna declaración, directa o indirecta, sobre las elecciones (...) y dejar que las autoridades mexicanas resolvieran el problema. En esta ocasión, cuando fue útil a sus intereses, Estados Unidos adoptó una postura de no intervención en la política mexicana". James W. Russell, op. cit., p. 193.
 31. El término democracia síntesis lo tomamos de Luis Gonzáles Souza, quien plantea: "Es hora, pues, de dejar atrás viejos dilemas, ya del todo falsos: democracia política o democracia social, democracia representativa o participativa, democracia electoral o democracia permanente, en fin, democracia capitalista o democracia socialista (...) y emplearemos como guía analítica, democracia síntesis. Valga también llamarla democracia cabal o democracia plena". Luis Gonzáles Souza, *México en la estrategia de Estados Unidos, México, Siglo XXI, 1993*, pp. 14-15.
 32. Unas cuantas semanas antes del levantamiento zapatista, una periodista afirmaba: "Empresarios reaccionarios, de línea oficial, comerciantes, estudiantes, líderes sindicales, representantes del sector campesino, trabajadores, intelectuales, líderes de la opinión pública e incluso extranjeros de diversos escaños están de acuerdo en que México, entre 1986 y 1993, ha sufrido una importante transformación". Lucía Domville, "Relevo presidencial. Qué hay, qué falta", *Observador Internacional*, 1(16), p. 17.
 33. "Tome un obrero agrícola, un campesino sin tierra, un desempleado, un obrero industrial, un maestro sin plaza, un ama de casa inconforme, un solicitante de vivienda y servicios, lo poco de prensa honesta, un estudiante, un homosexual, un opositor al régimen. Divida tanto como le sea posible. Ponga en un frasco aparte y rotule: Anti-México". Subcomandante Marcos. "La larga travesía ...", p. 3.
 34. En tanto la población total en México registra un índice sostenido de crecimiento, en Chiapas el número de niños nacidos vivos en 1992 decreció con relación a 1991: fueron 202,182 en 1991 y sólo de 175,862 en 1992. Sólo el 24.72 por ciento de la población dispone de agua potable dentro de la vivienda y casi el 41 por ciento no tiene acceso al agua entubada (ni fuera de la vivienda ni en una llave de agua pública) y casi el 56 por ciento de las viviendas carecen de drenaje. En 1992 la proporción entre personal médico y población era de 0.679 personal médico por cada mil habitantes. Con casi un 60 por ciento de población económicamente activa dedicada a la agricultura, ganadería, pesca y silvicultura, en 1992 el 40.09 por ciento de las tierras eran ejidales, el 33.19 por ciento era propiedad privada y sólo 11.87 por ciento eran tierras comunales. En 1990 y tomando como base a la población mayor de 15 años de todo el estado chiapaneco, el 30.01 por ciento era analfabeta aunque en zonas de fuerte concentración indígena las cifras eran más altas: 47.92 por ciento en Las Margaritas, 46.54 por ciento en Ocosingo y 51.7 por ciento en Altamirano. En ese mismo año, entre la población de 16 años y más, el 67 por ciento carecía de instrucción media superior (técnica o comercial), entre la población de 18 años y más, casi el 93 por ciento carecía de instrucción superior. Con una población total superior a los 3 millones 300 mil de habitantes, en el ciclo escolar 1992-93 había sólo 14,907 estudiantes chiapanecos de licenciatura. Cfr. *Anuario Estadístico de los Estados Unidos Mexicanos 1993*. México, INEGI; Jorge Larson, Esteban Martínez y Clara H. Ramos, "¿Cuántos justos por pocos pecadores? Perfil de La Jornada, 16 de febrero de 1994.
 35. Es importante subrayar que Pablo González Casanova sostiene que esta violencia institucional y física es aplicada también a los ladinos pobres y a las clases medias de Chiapas: "La diferencia de trato al indígena y al ladino pobre es sólo un respiro; al menor gesto de reflexión crítica o protesta, al ladino pobre se le trata también como 'indio'. Pablo González Casanova, "El diálogo profundo", p. 12.
 36. Cfr. EZLN. Documentos y comunicados, p. 135-136.
 37. La definición de la línea de la pobreza es un tema muy debatido entre los estudiosos de estos temas: mientras que para el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional es posible calcular en términos monetarios la línea de pobreza (a partir del Producto Nacional Bruto per cápita calculado en dólares estadounidenses), para otras instituciones es indispensable tomar en cuenta variables sociales y

económicas para abordar el tema de la pobreza. Las cifras presentadas aquí fueron elaboradas por la Organización Internacional del Trabajo, a partir de variables más amplias (el ingreso mínimo que debe obtener una familia para satisfacer sus necesidades básicas, alimentarias y no-alimentarias). Las cifras fueron tomadas de: Wounter van Ginneken, "Poverty Estimates for the ILOs World Labour Report", en Rolph van der Hoeven and Richard Anker (eds.), *Poverty Monitoring. An International Concern*. Nueva York, St. Martin's Press, 1994, p. 197. Para el debate acerca de los indicadores de la pobreza, cfr. Gary S. Fields, "Poverty Changes in Developing Countries", en Rolph van der Hoeven and Richard Anker (eds.), op. cit., pp. 3-14; Paul Streeten, "Poverty Concepts and Measurement", en Rolph van der Hoeven and Richard Anker (eds.), op. cit., pp. 15-30; Julio Boltvinik, "Poverty Measurement and Alternative Indicators", en Rolph van der Hoeven and Richard Anker (eds.), op. cit., pp. 57-83.

38. Cfr. Edward Lawson, *Encyclopedia of Human Rights*. Nueva York, Taylos and Francis, 1991; los diversos informes anuales publicados por Human Rights Watch.
39. Cfr. *Human Rights Watch World Report 1994. Events of 1993*. Nueva York, Human Rights Watch, 1993, el primer párrafo fue extraído de la pág. 115 y los siguientes de la pág. 116.
40. Cfr. Pablo González Casanova, "El diálogo ...".
41. En una entrevista, Gustavo Esteva, estudioso de los pueblos indígenas, sostenía: "Aún hoy, no faltan los que te dicen que Chiapas era un paraíso, con indios dóciles y bien domesticados, hasta que llegó el obispo Ruiz y otros enviados de Satán a echarlo todo a perder". "La cuestión indígena: ¿más allá del Estadonación? Entrevista a Gustavo Esteva", *La Jornada Semanal*, 30 de junio de 1996, p. 3.
42. "Enero de 1994 (...) recordó al país entero la existencia de este sótano. Miles de indígenas armados de verdad y fuego, de vergüenza y dignidad, sacudieron al país del dulce sueño de la modernidad. ¡Ya basta! grita su voz, basta de sueños, basta de pesadillas (...) esta voz está condenada a resistir una guerra de exterminio que incorpora ahora todos los avances de la tecnología intergaláctica. Satélites, equipos de telecomunicación y rayos infrarrojos vigilan sus movimientos, ubican sus rebeldías, señalan, en los mapas militares, lugares para la siembra de bombas y de muerte". *EZLN.. Documentos y comunicados 2*, p. 57.
43. Cfr. *EZLN. Documentos....* op. cit., p. 65-66.
44. En Nicaragua, el movimiento surgido a finales de los años 1970 se identificó con Sandino y, en el Salvador, el movimiento rebelde se identificó con Farabundo Martí.
45. "Derechos y cultura indígenas", pp. 32 y 36.
46. Cfr. Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza.*, p. 8.
47. Cfr. *EZLN. Documentos....*, p. 191, y Yo, Marcos.

BIBLIOGRAFÍA

COX, Robert W.

1994. "Global Restructuring: Making Sense of the Changing International Political Economy", en Richard Stubbs and Geoffrey R. D. Underhill (eds.), *Political Economy and the Changing Global Order*. Toronto, McClelland and Stewart, pp. 45-59.

EZLN

1995. "Derechos y cultura indígena" (Síntesis elaborada por asesores del EZLN). *Vientos del Sur* (5), pp. 32-40.

1994. *Documentos y Comunicados*. (Prólogo de Antonio García de León. Crónicas de Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis). México, Ediciones Era.

1995. *Documentos y Comunicados 2*. (Prólogo de Antonio García de León. Crónica de Carlos Monsiváis). México, Ediciones Era.

ESCOBAR Guerrero, Miguel

1990. *Educación alternativa, pedagogía de la pregunta y participación estudiantil*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

1992. "La construcción de una pedagogía utópica", en Mario Rueda y Miguel Ángel Campos (coor.), *Investigación Etnográfica en Educación*. México, UNAM.

FOUCAULT, Michel

1992. *Genealogía del racismo*. Madrid, Ediciones de la Piqueta.

FREIRE, Paulo

1993. Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido. México, Siglo XXI.

1994. Cartas a quien pretende enseñar. México, Siglo XXI.

1996. Política y educación. México, Siglo XXI.

1996. La importancia de leer y el proceso de liberación. México, Siglo XXI.

1987. Cartas a Ginea-Bissau. México, Siglo XXI Editores. y Frei Betto. Esa escuela llamada vida. Prólogo de Adriana Puiggrós. Buenos Aires.

GARCÍA de León, Antonio

"La nave capitana", La Jornada, 19 de agosto de 1994. p. 22.

"La patria peregrina", La Jornada, 25 de febrero de 1995, p. 12. "El diálogo profundo", La Jornada, 21 de enero de 1994, p. 12. "La patria en transición", La Jornada, 29 de octubre de 1995, p. 13.

"1994: La responsabilidad democrática", La Jornada, 28 y 29 de enero de 1994.

"1994-95: la guerra o la paz", La Jornada, 5 de septiembre de 1994, p. 10.

GALEANO, Eduardo

1992. Ser como ellos y otros escritos. México, Siglo XXI.

HABERMAS, Jurgen

1988. Ensayos Políticos. Barcelona, Ediciones Península.

1989. El discurso filosófico de la modernidad. Buenos Aires, Taurus.

LOWY, Michel

1991. ¿Qué es la sociología del conocimiento? México, Fontamara.

Yo Marcos. México, Ediciones del Milenio, 1994.

MAFFESOLI, Michel

1990. El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas. Barcelona, Icaria.

MOGUEL, Julio

"Refundar el Estado", La Jornada, 20 de febrero de 1996, p. 13.

MORALES, Eliezer

1994. "La globalización en México: ¿mito o realidad?", en

Eliezer Morales y Consuelo Dávila (coor.), La nueva relación de México con América del Norte. México, UNAM, pp. 95-118.

PUIGGROS, Adriana

1980. Imperialismo y educación en América Latina. México, Editorial Nueva Imagen.

1990. Imaginación y crisis en la educación latinoamericana. México, Alianza Editorial y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes,

SHAIKEN, Harley

1994. "Advanced Manufacturing and Mexico: a New International Division of Labor?", Latin American Research Review, 29 (2), pp. 39-71 Subcomandante Marcos

"La larga travesía del dolor a la esperanza". La Jornada, 10 aniversario, 22 de septiembre de 1994, p. 3.

SUHLICKI, Jaime

1994. "Mexico's New Year Awakening", North South, 3(5), pp. 7-10. RUSSELL, James W.

"Nuevas percepciones sobre México en Estados Unidos (1981-1992)" en Eliezer Morales y Consuelo Dávila, op. cit., pp. 191-196.

VARELA Barraza, Hilda

1985. Cultura y resistencia cultural: una lectura política. México, SEP-Ediciones El Caballito.

1991. "El discurso neoconservador en relaciones internacionales (aproximación crítica a la teoría social posmoderna)". Relaciones Internacionales, XIII (50), pp. 29-47.