

Del Manifiesto comunista al Manifiesto zapatista (1847-1997)

Rodrigo Mier

Resumen: Este ensayo parte de una pregunta sencilla y, al mismo tiempo, difícil de responder: ¿Qué tendríamos hoy frente a nosotros si tradujéramos *al presente* el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, escrito en 1842? Más allá de la traducción de una lengua a otra, lo que se busca aquí es, simultáneamente, provocar e invitar a pensar en lo que sería la traducción de un tiempo a otro y de una experiencia política a otra. La traducción política del manifiesto de Marx y Engels, una traducción en la que el original se volvería en nuestros días prácticamente irreconocible, se podría encontrar cifrada en un documento redactado por el Subcomandante Marcos en 1997: “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial”, una suerte de *Manifiesto zapatista*. Así, tras retomar y problematizar sobre las primeras traducciones que se hicieron del *Manifiesto comunista*, se propone el texto del Subcomandante Marcos como una de sus mejores y más actualizadas traducciones. El ensayo concluye con una propuesta de traducción de lo que Marx y Engels definieron en su tiempo como lucha proletaria: la política espectral de los *desechables*.

Palabras clave: traducción, comunismo, EZLN, espectralidad, marxismo

Abstract: This essay begins with a question that is simple, yet at the same time difficult to answer: What would we have before us today if we were to translate Marx and Engels' 1842 *Communist Manifesto*, written in 1842, *into the present*? Beyond translation from one language into another, this paper is, simultaneously, a provocation and an invitation to think about the translation of one time into another and of one political experience into another. The political translation of Marx and Engels' manifesto, a translation in which the original would become hardly recognizable in the present day, could be found encoded in a document written by Subcomandante Marcos in 1997: “The Fourth World War Has Begun”, a kind of *Zapatista Manifesto*. Thus, after reviewing and problematizing the first translations of the *Communist Manifesto*, Subcomandante Marcos' text is proposed as one of its best and most current translations. My essay ends by offering a possible translation of what Marx and Engels defined in their own time as proletarian struggle: the spectral politics of the *disposable*.

Key words: translation, communism, EZLN, spectrality, Marxism

Résumé : Cet article commence par une question simple, à laquelle il est toutefois difficile de répondre. À quoi serions-nous confrontés *aujourd'hui*, si nous devons traduire le *Manifeste du parti communiste* rédigé en 1842 par Marx et Engels ? Bien plus qu'une traduction d'une langue à l'autre, cet article provocant est aussi une invitation à réfléchir à la traduction, d'une époque à une autre et d'une expérience politique à une autre. La traduction politique du manifeste de Marx et Engels, dont la version originale serait nettement différente aujourd'hui, pourrait être encodée dans un document intitulé « La quatrième guerre mondiale a commencé », un genre de *Manifeste zapatiste* rédigé en 1997 par le sous-commandant Marcos. Par conséquent, après avoir examiné les problèmes posés par les premières traductions du *Manifeste communiste*, le texte du sous-commandant Marcos est proposé comme étant l'une des meilleures et plus récentes traductions. À la fin de mon article, je suggère une éventuelle traduction de ce que Marx et Engels avaient défini à leur époque comme lutte prolétarienne : la politique spectrale des *biens disponibles*.

Mots-clés : traduction, communisme, EZLN, spectralité, marxisme

Resumo: Este ensaio parte de uma pergunta simples e, ao mesmo tempo, difícil de responder: o que teríamos diante de nós hoje se traduzíssemos *para o presente* o *Manifesto comunista* de Marx e Engels, escrito em 1842? Além da tradução de uma língua a outra, o que se busca aqui é, simultaneamente, uma provocação e um convite a pensar no que seria a tradução de um tempo a outro e de uma experiência política a outra. A tradução política do manifesto de Marx e Engels, uma tradução na qual o original se tornaria praticamente irreconhecível em nossos dias, poderia se encontrar cifrada num documento escrito pelo Subcomandante Marcos em 1997: “A quarta guerra

mundial já começou”, uma espécie de *Manifiesto zapatista*. Assim, após retomar e problematizar as primeiras traduções do *Manifiesto comunista*, propõe-se como uma de suas melhores e mais atualizadas traduções o texto do Subcomandante Marcos. O ensaio se encerra com uma proposta de tradução do que Marx e Engels definiram em seu tempo como luta do proletariado: a política espectral dos *descartáveis*.

Palavras-chave: tradução, comunismo, EZLN, espectralidade, marxismo

El efecto del idioma no puede anticiparse. Requiere espectadores que interpreten el papel de intérpretes activos, que elaboren su propia traducción para apropiarse la “historia” y hacer de ella su propia historia. Una comunidad emancipada es una comunidad de narradores y de traductores. (Rancière 27)

Una sorprendente diversidad dispersa en los siglos la traducción de una obra maestra, de una obra genial, de una cosa del espíritu que parece justamente ingeniárselas. Maligno o no, un genio opera, resiste y desafía siempre a la manera de una cosa espectral. La obra animada se convierte en esa cosa, la Cosa que se las ingenia en habitar sin propiamente habitar, o sea en asediar, como un inaprensible espectro, tanto la memoria como la traducción. Una obra maestra se mueve siempre, por definición, a la manera de un fantasma. [...] Plurales, las maneras de traducir se organizan, no se dispersan de cualquier modo. También se desorganizan por el efecto mismo del espectro, a causa de la Causa a la que se denomina el original, y que, como todos los fantasmas, dirige demandas más que contradictorias, justamente dispares. Parece que aquéllas se distribuyen aquí en torno a algunas grandes posibilidades o tipos. (Derrida, *Espectros de Marx* 32)

Introducción

Desde su aparición (incluso antes), el espectro de la traducción se cierne sobre el *Manifiesto comunista*. En las innumerables traducciones que durante más de un siglo han llevado las palabras de Marx y Engels a otras lenguas, este fantasma recorre, sin lugar a dudas, todos y cada uno de los términos que organizan el texto. Y es que, como insistió Derrida, las palabras no poseen un sentido positivo; su valor, por el contrario, está dado por su diferencia, por su inscripción en una cadena (interminable e inestable) de sustituciones posibles.¹ La traducción del

¹ En “Carta a un amigo japonés” Jacques Derrida elabora sobre la complejidad que estaría en juego al traducir la palabra “destrucción” al japonés. En el texto, sin embargo, la reflexión sobre la traducción es más general y toca puntos importantes en lo que sería traducir un término de una experiencia a otra o de una política a otra. Hacia el final de esta carta leemos lo siguiente: “No creo que la traducción sea un acontecimiento secundario ni derivado respecto de una lengua o de un texto de origen. Y, como acabo de decir, ‘destrucción’ es una palabra esencialmente reemplazable dentro de una cadena de sustituciones. Esto también puede hacerse de una lengua a otra. Lo mejor para (la) ‘destrucción’ sería que se encontrase o se inventase en japonés otra palabra (la misma

Manifiesto no se reduce, entonces, a un asunto de lengua o de lenguas, sino a todo un juego de sustituciones y encadenamientos en los que se pasa de una experiencia a otra, de un tiempo a otro, de un contexto a otro, de una política a otra. En este sentido más amplio, Luxemburgo, Lenin, Mariátegui, el Ché, Gramsci, Fanon, los Flores Magón, Rozitchner, el Subcomandante Marcos, García Linera... habrían, en su propio derecho, ofrecido otras tantas traducciones del espíritu comunista que se cierne sobre el *Manifiesto comunista*. Si bien es de esta otra “traducción” de la que quisiera hablar aquí, me parece importante detenernos primero en el sentido más tradicional del término.

Primeras traducciones

El manuscrito de Marx y Engels, redactado originalmente en alemán, no sólo buscaba traducir toda la historia del presente, sino que se proponía traducir esto mismo a muchas otras lenguas: “los comunistas de las más diversas nacionalidades [...] han esbozado el siguiente Manifiesto, que se publica en inglés, francés, alemán, italiano, flamenco y danés” (37). Estas traducciones no sucedieron inmediatamente al manuscrito, sino que siguieron un itinerario propio, no siempre controlado por sus creadores. Poco a poco, el texto se diseminó a lo largo y ancho del mundo a su propio ritmo, como claramente lo atestiguan los prólogos que suelen acompañar el texto. Redactados en su mayoría por Engels, éstos documentan, entre otras cosas, la historia que anudó a sus autores, a sus traductores y a sus muchas traducciones.

Veinticinco años después de su aparición, en el “Prólogo” a la edición alemana de 1872 Marx y Engels historizan las traducciones existentes hasta entonces: “Publicado primeramente en alemán, ha sido impreso por lo menos en doce ediciones diferentes en esa lengua en Alemania, Inglaterra y Norteamérica. En inglés apareció por primera vez en 1850 en el *Red Republican* de Londres, en traducción de Miss Helen Macfarlane, y en 1871 en por lo menos tres traducciones diferentes, en Norteamérica. La primera versión francesa apareció en París poco antes de la insurrección de junio de 1848 y recientemente en *Le Socialiste* de Nueva York. Se está preparando una nueva traducción. En polaco, fue publicado en Londres poco después de su primera edición alemana. En ruso, en Ginebra, en la década de 1860. También fue traducido al danés poco después de su publicación” (123). Este *gesto* arqueológico acompañará a los demás prólogos hasta el último, escrito por Engels en 1893 (Marx había muerto unos años antes) y dirigido al lector italiano: “todo cuanto deseo es que la publicación de esta traducción italiana sea un buen augurio para la victoria del proletariado italiano, tal como la publicación del original lo ha sido para la revolución internacional” (150).

El *Manifiesto comunista* tardó cerca de un cuarto de siglo en ser traducido al español. En 1872, resultado del trabajo del tipógrafo malagueño José Mesa, aparece la primera versión al español en el semanario internacionalista de Madrid *La emancipación*, que dirigía el mismo Mesa. En una carta dirigida a Engels en 1872, Mesa le pide al autor del manifiesto le proporcione una copia en francés del texto, dado que su conocimiento del alemán era escaso:

Yo, al conocer muy poco el alemán, no puedo sacar provecho del Manifiesto comunista, que no está completo en la traducción francesa.

y otra) para decir la misma cosa (la misma y otra), para hablar de la desconstrucción y para arrastrarla hacia otra parte, para escribirla y transcribirla” (27).

Ahora bien, sería muy bueno darlo en el periódico en forma de folleto [...]. Para ello me sería preciso que se tomara usted la molestia de traducirme al francés lo que falta, enviándome a *vuelta de correo* la traducción del prólogo, a fin de poder publicarlo la próxima semana. (Ribas 15)

Según lo comenta Pedro Ribas en su Introducción al *Manifiesto comunista*, Engels, quien dominaba el español, envió a Mesa la traducción del “Prólogo” a la edición alemana de 1872, de la que cité un extracto arriba y, poco después, los fragmentos del *Manifiesto del Partido Comunista* que le faltaban al editor para completar el texto. A pesar de estos esfuerzos por sincronizar el texto alemán con las traducciones al francés y al español, la traducción de Mesa, dice Ribas, no sólo eliminó el capítulo tres del original, la sección correspondiente a “El socialismo alemán o socialismo ‘verdadero’”, sino que su traducción muestra claramente haber sido realizada “apresuradamente y sin tiempo para revisar cuidadosamente el texto. Comparado con el original alemán, faltan a veces palabras y frases enteras”. No obstante, continúa, “esta traducción fue la primera que circuló en España y fue la que manejaron los internacionalistas españoles durante el siglo XIX, muchos de los cuales no debieron leer de Marx apenas más textos que éste” (17). Si bien esta traducción no fue nunca comentada por Marx o por Engels, quienes muy probablemente habrían reparado (negativamente) en la calidad de la misma, llama la atención la eliminación de una sección que, si bien expone la situación particular en que se encontraba Alemania durante la primera mitad del siglo XIX, también muestra un problema más amplio.

La sección omitida en la primera traducción castellana trata, precisamente, de la traducción y, más concretamente, de la mala traducción (o *castración*, como se puede leer en el texto original) que se hizo en Alemania de toda una literatura socialista y comunista proveniente de Francia. Como lo explican Marx y Engels en el texto base, los literatos alemanes se apropiaron de estas nuevas ideas francesas y las sometieron, en un giro abiertamente reaccionario, a la antigua conciencia filosófica alemana: “La apropiación ocurrió de la misma manera en que ocurre, en general, la apropiación de una lengua extranjera: por traducción” (73). No obstante, siguen los autores, la traducción fue mala, pues los lectores alemanes nunca lograron entender, en sentido amplio, el *texto* que tradujeron. Para ejemplificar el procedimiento de esta mala traducción al alemán, Marx y Engels invocan una vieja práctica medieval y la ponen de cabeza: en los monasterios, cuentan, los monjes copiaban “absurdas historias de los santos católicos” sobre los manuscritos de obras de la antigüedad clásica; los literatos alemanes, por su parte, escribieron sus “disparates filosóficos a continuación del original francés” (73). Como consecuencia, la traducción de la experiencia francesa al alemán muestra, ni más ni menos, un “ropaje exagerado, tejido con telarañas especulativas, bordado de flores retóricas, embebido en un rocío sentimental cálidamente amoroso” (75).

Más allá del sentido puntual de este pasaje omitido por Mesa, parecería como si la totalidad del texto de Marx y Engels estuviera de alguna u otra manera comprometida con la traducción, entendida tanto en su dimensión lingüística como política. Por un lado, como ha mostrado David Paradela, el *Manifiesto* se tradujo, más allá de lo que se propusieron inicialmente sus autores, a muchas otras lenguas; por otro lado, y en un sentido más político, el manuscrito también buscó traducir todo un movimiento histórico organizado en y desde la lucha entre oprimidos y

opresores a una escritura accesible al proletariado: con ayuda de una buena traducción de la historia del presente, los proletarios de todos los países y de todas las lenguas podrían entonces participar conjuntamente en la transformación del mundo y en su propia emancipación.

A pesar de la fuerte dinámica que por todos lados empuja el manuscrito hacia adelante, Marx y Engels se resistieron a cambiar el texto. En la edición alemana de 1872, por citar sólo el primero de estos esfuerzos, los autores dejan intacto el manuscrito y salvan (o intentan salvar) con la escritura de un "Prólogo" la distancia que, cada vez con mayor claridad, aleja al texto de la situación concreta que lo vio aparecer. A sólo veinticinco años de publicado, y aún a sabiendas de que una cuña se había clavado irrevocablemente entre el mundo y el texto, ni Marx ni Engels se sienten con la autoridad necesaria para actualizarlo o traducirlo a nuevas situaciones: "El *Manifiesto*", escriben, "es un documento histórico y ya no nos arrogamos el derecho de modificarlo. Acaso alguna edición posterior aparezca acompañada de una introducción que cubra *la distancia que media entre 1847 y la fecha*" (125, énfasis mío).

Con la publicación de este primer "Prólogo" en 1872, el texto quedó anclado en los muelles de 1847. Al mismo tiempo, sin embargo, zarpó una inmensa flota de introducciones y prólogos que, si bien han acompañado al texto desde entonces, también se han alejado de él para aventurarse en su propio mar de cosas y de signos. En cierto sentido, *la distancia que media entre 1847 y la fecha* será siempre, al margen del paso del tiempo, la misma: el tiempo de Marx y Engels, el tiempo de 1847 y el tiempo del manifiesto; el tiempo de su presente, no obstante, es y será también nuestro tiempo y nuestro presente.² En otro sentido, sin embargo, su tiempo, sobra decirlo, no es nuestro tiempo. Si bien es cierto que estamos y siempre estaremos en el tiempo del *Manifiesto comunista*, igualmente cierto es que nos encontramos fuera de él y, por lo mismo, sólo podremos introducirnos a su tiempo desde el nuestro. Los movimientos sociales que, desde la publicación del *Manifiesto*, han vuelto en todas partes del mundo una y otra vez sobre el texto de Marx y Engels han tenido que traducir sus palabras de una situación pasada a una presente para cubrir, precisamente, la distancia que media entre el presente de su escritura y el presente de su lectura. Para América, lo sabemos muy bien, los grandes problemas de traducción están (y han estado) cifrados en las figuras del campesino y el indígena, en la manera de trasladar la experiencia proletaria y urbana al espacio del campo y de los representantes considerados por la tradición marxista como los más retrógradas. No hay que olvidar que en el *18 Brumario* el propio Marx se refiere al campesinado como un "saco de patatas".

Más allá de la traducción del *Manifiesto comunista* de una lengua a otra, lo que queda por pensar, entonces, es en la traducción de este documento de una(s) situación(es) a otra(s) y de una(s) experiencia(s) a otra(s). En este sentido, su traducción nos obliga a trabajar, más allá de la racionalidad que organiza su narrativa (superficial), en los encadenamientos ocultos que están siempre en juego en la definición de cada uno de sus términos. En lo que sigue he buscado imaginar

² No hay que olvidar que el "tiempo" privilegiado del *Manifiesto del Partido Comunista* es el tiempo presente: desde las primeras palabras del manuscrito hasta las últimas, el tiempo es siempre presente. Así, por ejemplo, en la primera frase del *Manifiesto* nos encontramos con que "Un fantasma recorre Europa: es el fantasma del comunismo" y en las últimas que "[...] Los proletarios no *tienen* nada que perder en ella [la revolución comunista] más que sus cadenas. *Tienen* un mundo que ganar. ¡Proletarios de todos los países, *uníos!*" (Marx y Engels 37-84, énfasis mío).

lo que podríamos encontrar hoy en una nueva traducción del *Manifiesto comunista*, entendida ésta como una traducción política. En este sentido, las “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial”, texto publicado bajo el nombre del Subcomandante Insurgente Marcos en 1997, sería, a mi parecer, una de las mejores y más actualizadas traducciones que podríamos encontrar hoy del texto escrito hace más de ciento sesenta años por Marx y Engels. Lo que sigue es, entonces, un prólogo al texto escrito por Marcos, una serie de notas introductorias a un documento que, para establecer un juego de relaciones entre la tradición y la transgresión, entre la herencia y la mutación, he definido como *Manifiesto zapatista*. Se trata, en resumen, de tomar el texto del Subcomandante Marcos como una sustitución posible de términos, un nuevo encadenamiento de significantes o una nueva traducción política que, con el paso de los años, habría vuelto prácticamente irreconocible el texto original.

Prólogo al *Manifiesto zapatista*

Brevemente, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), una organización “mayoritariamente indígena” que durante diez años vivió en secreto bajo el resguardo de la Selva Lacandona, apareció como un espectro en el sureste estado mexicano de Chiapas el primero de enero de 1994. Ese mismo día entró en vigor el Tratado de Libre Comercio (TLC, en español; NAFTA, en inglés) entre Estados Unidos de Norteamérica, México y Canadá, lo que llevó a muchos estudiosos a ver el zapatismo como la expresión social y política de una determinación estrictamente económica. Congruente con la lógica neoliberal, este acuerdo comercial, argumenta Marcos en las “7 piezas”, facilitaba el libre intercambio de mercancías entre estos países al tiempo que se implementaban duras medidas antimigratorias contra el “socio” más débil; esto es, contra México.

Durante los primeros tres años de vida, el movimiento zapatista produjo una enorme cantidad de documentos y comunicados que movilizaba una retórica nueva para los movimientos insurgentes en América Latina: fresca, plural, festiva, erudita, con fuertes tintes poéticos y sin el anquilosado vocabulario marxista que había orientado a otros movimientos en el continente. Si bien la aparición del EZLN atrajo inmediatamente las miradas de la izquierda nacional e internacional, los zapatistas buscaron en un primer momento organizar y orientar en México lo que ellos mismos definieron como “Sociedad Civil”. En muchos de sus primeros comunicados y encuentros en territorio rebelde, una sociedad civil desarticulada y dividida será uno de los destinatarios favoritos del movimiento y, a su modo de ver, el agente político capaz de fundar un proyecto nuevo de nación. No obstante, los desencuentros con esta sociedad civil,³ sumados al avance militar y a la actividad paramilitar en la zona de control zapatista, llevaron al movimiento a buscar apoyo en sus simpatizantes extranjeros. Tres años después de iniciada la lucha zapatista, como parte del giro internacionalista del EZLN, apareció las “7 piezas sueltas del rompecabezas

³ El rompimiento definitivo con esta “sociedad civil” se dará hasta 2003 cuando los zapatistas inauguren los llamados *Caracoles*. En uno de los textos que anuncian la desaparición de los *Aguascalientes* (i.e. los emplazamientos que desde 1994 organizaron el movimiento dentro de Chiapas y que serían sustituidos a su vez por los *Caracoles*), los zapatistas criticaban la percepción que la sociedad civil, que ellos y ellas veían como una especie de nueva orden mendicante, tenía de los indígenas en Chiapas. Para esta sociedad civil, como se puede leer en la “Treceava estela” escrita por el Subcomandante Marcos, los zapatistas no tenían nada y, por lo mismo, debían agradecer piadosa y acriticamente cualquier ayuda que recibieran de ella.

mundial. El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones”.⁴ Para muchos simpatizantes fuera de México, este documento es mejor conocido como “The Fourth World War”, un video documental producido por Big Noise Films, que traduce las reflexiones del Subcomandante Marcos a distintas experiencias de resistencia global localizadas en México, Argentina, Sudáfrica, Corea y Palestina, entre otros.

Fuera de la forma del *comunicado*, que define la mayor parte de la producción escritural del zapatismo, “7 piezas sueltas” apareció por primera vez en francés en agosto de 1997 en *Le Monde Diplomatique* (“Sept pièces”); poco después se publicó en español y ahora es posible encontrarlo en diversas lenguas en versiones que circulan libremente por la red. Este manifiesto, escrito desde una de las muchas “bolsas de resistencia” que luchan en el mundo contra el martillo del capitalismo tardío, lleva la firma del Subcomandante Marcos y la redacción es, sin duda, suya; no obstante, el pensamiento fundamental que lo recorre es el del neozapatismo. Aunque parte de la información estadística presentada en el documento ha envejecido en algunos puntos, los principios generales presentes en el manuscrito aún conservan hoy en día toda su corrección. A saber, que desde el final de la Guerra Fría, el neoliberalismo ha desarrollado los mecanismos políticos e ideológicos necesarios para garantizar su funcionamiento.

En el contexto de este nuevo “orden mundial” esto se ha logrado mediante la guerra permanente y sin fronteras que libra el neoliberalismo contra los *excluidos* y los *desechables* en el mundo; esto es, contra aquellos que ‘sobran’ e ‘incomodan’ a este poder emergente: indígenas, inmigrantes, homosexuales, pobres, etc. La reflexión sobre este *sobrante* sin duda traduce un componente presente ya en el texto anterior. Ya en el “Prólogo de 1882 a la edición rusa”, Marx y Engels comentaban que Estados Unidos absorbía “mediante la inmigración, el *sobrante* de la población proletaria de Europa” (Marx y Engels 126, énfasis mío). Así mismo, el *Manifiesto comunista* no constituía, como lo explicitaba Engels en el “Prólogo a la edición alemana de 1890”, un esfuerzo timorato ni un proyecto utópico en la lucha por “eliminar los malestares sociales sin mortificar en lo más mínimo el capital y las ganancias” (Marx 143). El planteamiento central del *Manifiesto zapatista* se plantea algo similar. Como aquél, éste también se propone “la necesidad de una transformación total de la sociedad”. En clave zapatista equivaldría esto a la necesidad de “hacer un mundo nuevo. Un mundo donde quepan muchos mundos, donde quepan todos los mundos” (7 piezas 71).

Como se ha dicho, las “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial” constituye una rareza dentro de la inmensa cantidad de escritos zapatistas: no se trata de un *comunicado*, sino de otra cosa. A diferencia de muchos otros textos, éste no lleva fecha ni destinatario. Se trata de una interpelación *vacía* o, si preferimos, *blanca*.⁵ Aquí no nos encontramos con una misiva dirigida a un individuo particular o a una organización determinada ni un comunicado llamando “a la sociedad civil”, “al pueblo de México” o “a los pueblos y gobiernos del mundo”. El escrito, podríamos decir, ha sido enviado “a quien corresponda”. Por esta razón, nos corresponde a nosotros preguntarnos a quién le corresponde este escrito o, mejor, a quién

⁴ Aunque aquí utilizamos la versión publicada en EZLN. *Documentos y comunicados* IV. Era: México, 2003 (47-72), el texto apareció en español por primera vez en la revista *Chiapas* 5 (1997).

⁵ Es quizá esta apertura en el texto la que, por ejemplo, le permite a John Berger ligar las siete piezas sueltas del mundo roto del neoliberalismo a la obra *Triptico del Milenio* del Bosco al afirmar que “Ambas son como rompecabezas cuyas infortunadas piezas no concuerdan” (120).

corresponde el pensamiento y la acción de un nuevo manifiesto comunista/zapatista. Adelantándonos a lo que se presentará más adelante, valdría la pena, desde ahora, desplazar el sentido de esta pregunta. Más que preguntarnos *a quién* corresponde esta política nueva (e.g. al proletariado, a los indignados, a los pobres, a las mujeres, a los oprimidos, a los ecologistas, a los migrantes, etc.), nos interesa indagar *a qué* corresponde esta acción y este pensamiento. Se trata, en primera (y última instancia), de poner el acento de nuestras reflexiones en los predicados políticos más que en el sujeto o los sujetos de la política. Lo que intentaremos hacer aquí es definir el contorno de esta otra política dentro del espacio abierto por el *Manifiesto zapatista*. Nos referimos, y esto es lo que nos proponemos explicar aquí, a una política de corte espectral.

Las 7 piezas sueltas del rompecabezas mundial

El escrito del EZLN inicia con una cita de *El arte de la guerra* de Sun Tzu y un diagnóstico del “estado de la situación”, que Marcos presenta como el escenario de la IV Guerra Mundial. Le sigue la descripción de las siete piezas sueltas del rompecabezas mundial y lo cierra, a manera de posdata, una breve alegoría política. Las piezas que encontramos en este escrito representan algunas de las fuerzas en tensión que “organizan” el mundo “roto” del neoliberalismo.⁶ A cada una, como veremos, corresponde una figura que, de alguna manera, refleja en su geometría la relación entre el contenido y el continente:

1. La primera pieza muestra los efectos económicos del neoliberalismo en este mundo: “la acumulación de riquezas en manos de unos cuantos y la acumulación de pobreza en millones de seres humanos” (54). A este “doble absurdo” le corresponde, en la iconografía desplegada en el *Manifiesto zapatista*, el símbolo del **dinero** y del poder económico, un símbolo color “verde dólar”.
2. La segunda pieza **triangula** la “globalización de la explotación” al mostrar la redefinición de las fuerzas productivas materiales de la sociedad, producto de la revolución tecnológica inaugurada por la informática, y la reorganización de las relaciones de producción existentes. Los efectos de esta vieja contradicción entre el capital y el trabajo son visibles, por ejemplo, en el crecimiento del sector terciario en países subdesarrollados, en el aumento del trabajo infantil o en un “crecimiento sin empleo”. Pero en el reordenamiento y reacomodo de la base económica del neoliberalismo nos encontramos también con “un excedente peculiar”. Se trata, escribe Marcos, de “seres humanos que sobran, que no son necesarios para el ‘nuevo orden mundial’, que no producen, que no consumen, que no son sujetos de crédito, en suma, seres humanos *desechables*” (59).
3. La tercera pieza muestra “la pesadilla errante de la inmigración mundial, una **rueda** de terror que gira por todo el mundo”. Nos encontramos, nuevamente, ante la disyuntiva de una población itinerante que entra y sale del sector

⁶ En el texto del EZLN “Nuestro siguiente programa: ¡Oximoron! (La derecha intelectual y el fascismo liberal)”, que vuelve sobre las ideas expuestas en “7 piezas sueltas”, Marcos habla de este mundo “roto” como de una “globalización fragmentada” (427-444).

terciario (i.e. el sector “servicios”) del mercado neoliberal o que, sencillamente, lo excede. El inmigrante también sobra; esto es, también es desechable.

4. En la cuarta pieza nos enfrentamos con la globalización del crimen organizado. La filtración del dinero sucio producido por un gran número de corporaciones supranacionales a los sistemas políticos y económicos de los Estados Nacionales ha terminado por diluir la separación entre el criminal y quien lo persigue. Un **espejo** rectangular en el que la “legalidad y la ilegalidad intercambian reflejos” representa el juego especular de esta dinámica criminal en el “nuevo orden mundial” (63).
5. La quinta pieza muestra la reducción *de facto* del Estado a sus aparatos represivos, mismos que son utilizados como instrumentos de “seguridad” por las megaempresas que surgen con el neoliberalismo. En los Estados “democráticos” y “libres”, la inversión pública se aleja del gasto social y se concentra, cada vez más, en la inversión militar. Su símbolo es el **pentágono**, el símbolo del poder militar norteamericano.
6. La penúltima pieza del imposible rompecabezas neoliberal muestra la fragmentación de los estados nacionales, provocada por una dinámica global que opera sobre la doble lógica de la destrucción/reconstrucción y del despoblamiento/reordenamiento. Las políticas nacionales, sujetas ahora a la lógica economicista de un interés ligado a los intereses de la *megapolítica*, han terminado por pulverizar y fragmentar los mercados internos. Esta pieza, carente de lógica y de sentido, se construye dibujando un **garabato**.
7. La última pieza muestra la terca desobediencia de una realidad que se rehúsa a ajustarse a la normalización impuesta, desde arriba y de manera violenta, por el pensamiento único del neoliberalismo. En esta guerra de conquista, la vida de millones de seres queda atrapada en la dinámica de la producción neoliberal. Todos aquellos individuos que no son potencialmente *capturables*, *reclutables* o *reservables* son *prescindibles*. No obstante, si aceptamos con Foucault que donde hay poder hay resistencia, las mismas fuerzas del neoliberalismo son también las mismas que sobredeterminan la condensación de grupos rebeldes en un sinnúmero de “**bolsas** de resistencia”.

El espacio que inaugura el *Manifiesto zapatista*, como el que abrieran hace ciento sesenta y cinco años Marx y Engels, es el espacio del conflicto, de la lucha y de la guerra. Su diferencia, sin embargo, radica en que ahora el énfasis está puesto sobre el espacio y no sobre la historia. Si bien a mediados del siglo XIX, como lo afirmaron Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, “La historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases” (38), en nuestros tiempos, escribe Marcos, “La globalización moderna, el neoliberalismo como sistema mundial debe entenderse como una nueva guerra de conquista de territorios” (48).

El *Manifiesto zapatista* pone especial atención en la definición e imposible articulación de las piezas del rompecabezas mundial. Más que en ningún otro

momento de la historia, se nos dice, el planeta se halla en ruinas: "...la globalización produce un mundo fragmentado, lleno de pedazos aislados unos de otros (y no pocas veces enfrentados entre sí) [...] Un mundo de espejos rotos reflejando la inútil unidad mundial del rompecabezas neoliberal" (68). Al margen de la continuidad o discontinuidad de estos pedazos aislados, resulta necesario hablar del 'lugar común' en el que se suele predicar la 'solución' al 'problema' de la fragmentación. Para aquellos que, en el contexto de la IV Guerra Mundial, se oponen al movimiento social o popular y a la política como acto creativo el consenso es claro: el único lugar *real*, "inevitable",⁷ en el que se pueden articular las piezas sueltas del rompecabezas neoliberal (la *Pax Neoliberal*, digamos) es el de la economía capitalista y el de la democracia electoral (Badiou s.p.). Hace algunos años, los zapatistas lo señalaron de esa manera al atacar, en el contexto de "La otra campaña", la política de partidos.

En otro registro, el "lugar" en el que se puede armar este rompecabezas "roto" es en la imagen global totalizada del mundo; esto es, en el pensamiento imperial que impulsa el/al neoliberalismo. Volviendo sobre lo dicho por William Spanos en *America's Shadow*, el *pensamiento imperial* "ve el ser que indaga como una imagen espacial totalizada, un 'campo', una 'región' o un 'dominio' que puede ser comprendido, dominado y explotado" (191, mi traducción).⁸ El *Manifiesto zapatista* se refiere a este pensamiento como "*American way of life*" aludiendo, no obstante, a algo mucho más profundo, a eso que se ha llamado "pensamiento americano" o *American thinking*. Así, uniendo el componente económico a esa metafísica del pensamiento imperial (norteamericano), nos encontramos lo siguiente en el *Manifiesto zapatista*:

Como toda iniciativa empresarial (y de guerra), esta globalización económica va acompañada de un modelo general de pensamiento. Sin embargo, entre tantas cosas nuevas, el modelo ideológico que acompaña al neoliberalismo en su conquista del planeta tiene mucho de viejo y mohoso. El "*American way of life*" que acompañó a las tropas norteamericanas en la Europa de la II Guerra Mundial, en el Vietnam de los sesenta, y, más recientemente, en la Guerra del Golfo Pérsico, ahora va de la mano (o más bien de las computadoras) de los mercados financieros [...] todas las culturas y las historias que forjaron naciones son atacadas por el modo de vida norteamericano. (52-53)

La IV Guerra Mundial y la política espectral

No hay duda de que el énfasis del *Manifiesto zapatista* está puesto sobre la *necropolítica*; esto es, sobre las nociones asociadas de guerra y muerte. Además de mostrarnos los devastadores efectos del neoliberalismo en este mundo, estas

⁷ "Inevitable" es el término utilizado por Marcos para referirse al discurso de los intelectuales reaccionarios que "enarbolan la crítica al cambio, al movimiento, a la rebelión y a la diversidad". En "Nuestro siguiente programa: ¡Oximoron!", escribe: "'Lo inevitable' tiene nombre hoy: globalización fragmentada, pensamiento único, fin de la historia, omnipresencia y omnipotencia del dinero, reemplazo de la política por la policía, el presente como único futuro posible, racionalización de la desigualdad social, justificación de la sobreexplotación de seres humanos y recursos naturales, racismo, intolerancia, guerra". (433).

⁸ De aquí arranca precisamente la crítica de Spanos contra el proyecto de Hardt y Negri en *Imperio*. Véase el capítulo "Thinking in the Interregnum. Prolegomenon to a Spectral Politics" (191-206).

figuras constituyen valiosas metáforas para su análisis, así como para intervenir subjetivamente en él. Pero en lo que se refiere a la guerra, la muerte y la resistencia debemos ser cautelosos, ya que no nos referimos a una guerra frontal, sino a otra cosa. Para hablar de esta “otra cosa”, quisiera comenzar con un breve relevo de ideas en torno a la guerra, ya que, como lo vemos en el *Manifiesto zapatista*, ésta define el violento escenario en el que ha surgido, entre muchas otras “bolsas de resistencia”, el zapatismo.

En el siglo XIX Clausewitz entendió la guerra como la continuación de la política por otros medios; unos ciento cincuenta años más tarde, Foucault invirtió los términos de este aforismo y habló de la política como extensión de la guerra. Lo hacía para mostrar, entre otras cosas, que aún en tiempos de paz nos encontrábamos con una guerra silenciosa.⁹ Los zapatistas entendieron perfectamente el sentido de esta inversión poco después de iniciado el diálogo con representantes del Estado en 1994: aquéllos en el poder, escribieron, “quieren regresarnos a la paz que es guerra a nuestras gentes” (EZLN, *Documentos y comunicados 1 193*).

En su sentido literal (i.e. europeo) la guerra se ha entendido como “el ‘enfrentamiento frontal’ binario de ejércitos adversarios visibles, cuya historia termina en una “victoria decisiva” (Spanos 120, mi traducción). Para Marx y Engels, este enfrentamiento se daría a nivel planetario entre la clase opresora y la clase oprimida, entre la burguesía y el proletariado. Por su parte, la idea de una victoria decisiva tomaría la forma de la “dictadura del proletariado”. Por su parte, el camino de la opresión a la emancipación, que pasaría por la toma del poder del estado y su subsecuente destrucción, estaría marcado en textos fundacionales del marxismo como *El estado y la revolución* de Lenin. Más recientemente, y en un contexto radicalmente distinto, podríamos afirmar que fue esa misma lógica la que guió a “los mejores y más brillantes” estrategas norteamericanos en la Guerra de Vietnam (la misma, vale decir también, que los llevó a “perderla”) y la que orientó hace no mucho a Estados Unidos y a sus aliados en la guerra contra Irak. No obstante, en un sentido figurativo y espectral, la guerra, como elocuentemente nos lo muestran los norvietnamitas (a quienes alude el *Manifiesto zapatista*), también consiste en el rechazo a acomodarse o a ser *contestable* a este concepto tradicional de la guerra; esto es, a no hacerse visible frente al enemigo. Si, siguiendo algunas tácticas desplegadas por la guerra de guerrillas o por el mismo zapatismo, suponemos que la resistencia espectral (ese *no ser contestable*) es una de las formas viables y efectivas de lucha en el contexto de la IV Guerra Mundial, me parece que ahora nos corresponde a nosotros pensar sobre su política; esto es, sobre la política espectral.

En la IV Guerra Mundial, como se presenta en el *Manifiesto zapatista*, no nos encontramos con la bipolaridad que caracterizó a la Guerra Fría (i.e. la III Guerra Mundial) ni con sus bombas nucleares, cuyo carácter fue disuasivo, intimidatorio y coercitivo. Ahora, por el contrario, dominan las “hiperbombas financieras”: “Estas armas sirven para atacar territorios (Estados Nacionales) *destruyendo* las bases

⁹ Dice Foucault, refiriéndose a la inversión que ha hecho de Clausewitz: “...la inversión de esta frase quiere decir también [que] en el interior de esta ‘paz civil’, la lucha política, los enfrentamientos por el poder, con el poder, del poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza, las acentuaciones en un sentido, los refuerzos, etc., todo esto en un sistema político no debe ser interpretado más que como la continuación de la guerra, es decir, debe ser descifrado como episodios, fragmentos, desplazamientos de la guerra misma. No se escribe sino la historia de esa guerra aun cuando se escribe la historia de la paz y de sus instituciones” (“Curso” 135-36).

materiales de su soberanía nacional (obstáculo ético, jurídico, político, cultural e histórico contra la globalización económica) y produciendo un *despoblamiento* cualitativo en sus territorios” (51).¹⁰ Si, como afirma el manuscrito zapatista, “Este despoblamiento consiste en prescindir de todos aquellos que son inútiles para la nueva economía de mercado (e.g. los indígenas)”, entonces debemos pensar que las tácticas espectrales no sólo son necesarias sino urgentes. ¿Pero urgentes y necesarias para quién? ¿De quién o de qué estamos hablando? ¿En nombre de qué o de quién se podría predicar esta lucha? Volviendo sobre lo expuesto anteriormente, aquí ya no hablamos de proletariado, *clases oprimidas* o simple y sencillamente de los *oprimidos*; se trata ahora, por el contrario, de ese “excedente” que deja, como un “daño colateral”, la globalización neoliberal; esto es, de los *desechables*. Así, siguiendo la inversión que hace Foucault de Clausewitz y presentándola en el contexto de la IV Guerra Mundial (i.e. traduciendo las palabras de Foucault a la historia de nuestro presente), podríamos decir ahora que *la política espectral es la continuación de la guerra por otros medios*.

Unos meses después de la muerte de Marx, Engels escribió un nuevo “Prólogo” a una nueva edición alemana del *Manifiesto*. De manera sucinta, Engels presenta una especie de borrador de la que será poco después una de las metáforas favoritas del marxismo, la metáfora arquitectónica de la base y la superestructura.¹¹ El movimiento de la resistencia en el espacio del *Manifiesto zapatista* no sólo no cabe en el espacio de la metáfora arquitectónica del marxismo, sino que nos obliga a imaginar nuevos espacios de lucha. El espacio del *Manifiesto comunista*, como el de “cierta enciclopedia china” imaginada por Borges, no puede ser del todo representado, pues es precisamente la representación lo que su modelo cuestiona y, en gran medida, desarticula con sus piezas rotas. A diferencia del modelo expresivista que atraviesa una buena parte del pensamiento marxiano y que engloba la totalidad social en la que viven y mueren oprimidos y opresores, el modelo que estaría en juego en el *Manifiesto zapatista* no puede ser representado, pues se encuentra siempre ya en ruinas. Este modelo, podríamos decir, es el modelo vacío de la política neoliberal, un modelo sin centro y sin identidad (i.e. sin sujeto político) cuyo contra-emplazamiento (o modelo de resistencia) podemos encontrar ahora en esas heterotopías zapatistas llamadas *Caracoles*. Desde 2003,

¹⁰ No hay ninguna duda de que el Estado se atraviesa en el camino de esta política espectral, una política de bases, de organizaciones, de colectivos y de movimientos autonómicos. En el cuerpo del *Manifiesto zapatista* nos encontramos un largo paréntesis escrito en cursivas. Se trata de la posición del EZLN con respecto al Estado y a la soberanía nacional: “(...los zapatistas piensan que, en México [ojo: en México], la recuperación y defensa de la soberanía nacional es parte de una revolución antineoliberal... Los zapatistas piensan que es necesaria la defensa del Estado Nacional frente a la globalización, y que los intentos de partir a México en pedazos vienen del grupo gobernante y no de las justas demandas de autonomía para los pueblos indios...)” (70). Hoy, esta interrupción parentética parecería hablar más del caso de Bolivia que del de México. No obstante, cuando fue escrita, los zapatistas aún buscaban llegar al Congreso para exigir el reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura indígenas. Como bien sabemos, en 2001, con el fracaso de la Marcha del Color de la Tierra y la traición de los partidos de izquierda, esta opción se cerró en México para el EZLN.

¹¹ Siguiendo de cerca lo escrito por Marx en el “Prólogo a *La contribución a la economía política*”, Engels escribe en el “Prólogo” [a la edición rusa de 1882]: “la producción económica y la estructura social que se deriva necesariamente de ella en cada época de la historia constituyen el fundamento de la historia política e intelectual de esa época; que, en consecuencia (desde la disolución de la antiquísima propiedad común del suelo), toda la historia ha sido una historia de luchas de clases, de luchas entre clases explotadoras y explotadas, dominadoras y dominadas, en diversos peldaños del desarrollo social...” (Marx 129).

año en que se fundan estos “caracoles”, la “bolsa de resistencia” zapatista ha dejado de ser *contestable* al Estado y a una sociedad civil ansiosa por ver al “Otro bueno” (sólo al “Otro bueno” zapatista) interpretar una y otra vez su mundo (i.e. el de la clase media mexicana), siempre y cuando no haga nada por cambiarlo (cambiarlo sería, por supuesto, la locura del “Otro malo”).

Desde hace doscientos años, el Estado se ha alimentado de la resistencia que produce su propia lógica; esto es, el sistema de exclusiones que operan en la oposición entre un amigo interno y un enemigo externo. El distanciamiento del zapatismo respecto del Estado no sólo suspende el sustento del que se alimenta este último, sino que nos permite entender, en cierta medida, su funcionamiento. El “modelo espectral” que atraviesa el *Manifiesto zapatista* y que, a mi modo de ver, define la parte más radical del EZLN, nos permite ver lo siguiente: en el límite o margen en el que se producen las exclusiones del Estado, los desechables (inmigrantes, excluidos, sobrantes, indígenas, en una palabra, los espectros) entran irremediabilmente en contacto con el aparato de captura de ese u otro Estado. ‘Aquí’, en la frontera que divide el adentro del afuera, la mirada del Estado proyecta la luz de su poder transformando la muerte (de los desechables) en vida, la exclusión en inclusión, la máscara en rostro y los sobrantes del mundo en integrantes de un *nuevo proletariado*. Al ser iluminada por el rayo del poder, la energía negativa acumulada en este límite por los espectros (i.e. ni vivos ni muertos, ni visibles ni invisibles, ni presentes ni ausentes) se condensa en esas identidades que acechan nuestro mundo, esos sujetos del “otro lado” tan caros a las políticas subalternas y de identidad que luchan en el margen difuso de la espectralidad y la soberanía por una cara y una voz; esto es, por el significado, la representación, el poder... y la vida. Sobre esta *fase terminal* de la política, que cerraría, curiosa y paradójicamente, con la vida, diremos algo más abajo.

Por ahora, y por ponerlo en términos que resonarían más con la gramática del *Manifiesto comunista*, podríamos decir que la marcada acumulación de contradicciones y de tendencias heterogéneas que atraviesan un movimiento social o de masas se condensa o visibiliza en torno a un sujeto político particular que representa el poder de ese movimiento: el proletariado, los indígenas, los oprimidos, los chicanos, las mujeres, los homosexuales, los ecologistas, los indignados, etc. La suspensión del movimiento, que vendría con la traducción de la diferencia en identidad, sucedería precisamente cuando el partido de estado, las nuevas órdenes mendicantes, el concepto mismo de identidad o cualquier otra fuerza centralizadora *toma* al sujeto, lo *separa* del movimiento y lo convierte en sujeto de *su* política.¹² Puesto en otros términos, cuando la política se piensa o se actualiza en y desde un sujeto político, invariable e inexorablemente éste cae en la lógica de la representación, el partido, la acumulación de poder, la captura del Estado y, casi como un subproducto de todo esto, la transformación del mundo. La política

¹² En su conferencia del 24 de abril del 2000, Alain Badiou habla de la crisis del siglo XX, haciendo referencia no a la política, sino a la idea de partido. Cito *in extenso*: “El partido es el intermediario entre el movimiento y el Estado. Puede representar al movimiento en dirección al Estado, o dirige al movimiento para apoderarse del Estado. En el primer caso, el partido es representativo. En la segunda concepción, el partido es revolucionario. Pero en ambos casos el partido ocupa o funciona como mediación entre el movimiento y el Estado.

“Esta fue una idea muy fuerte y dominó la política durante el siglo XX. En el fondo, es una teoría del sujeto político. La idea es que el movimiento en sí mismo no puede ser un sujeto político. El movimiento es el punto de partida de una política, pero es necesario construir un sujeto político particular que represente el poder del movimiento. Y a eso se le llamó partido” (s.p.).

espectral, por el contrario, estaría definida por el movimiento desinteresado y permanente hacia el no-sujeto. Sólo el interés desinteresado de la política podría predicarse, lejos de toda pureza, en nombre de nada y de nadie: la política, como afirma Badiou, no es un medio, sino una afirmación, la afirmación de que otro mundo es posible. Si bien en nuestros tiempos esta política espectral encuentra una de sus formulaciones más radicales en el uso estratégico (o esquizofrénico) de las identidades, su trabajo, el trabajo de la política espectral, continúa lenta y pacientemente *disolviendo* al sujeto político.¹³

Arriba hablé de la alquimia soberana que es capaz de transformar la muerte en vida cuando la acumulación de contradicciones se condensa, en el margen, en un sujeto político. (Una política de corte espectral, una política radical de la diferencia, equivaldría a decir “no” a todo deseo de identidad.) Volviendo sobre lo dicho más arriba, quisiera resaltar algo con respecto a la noción de “vida”, ya que no sólo nos atañe directamente al hablar de una “política espectral” en el mundo roto del neoliberalismo, sino porque comúnmente se pasa por alto. El espacio de la soberanía es, sobre todo, el reino de la vida. Cualquier cosa que huelga a muerte o recuerde vagamente su “existencia” es expulsada de *su* territorio. Así lo vemos, por ejemplo, en la obsesión decimonónica por sacar de la ciudad todo aquello que interfiriera, o pudiera interferir, con los flujos (humanos y materiales) de la producción capitalista. Como bien sabemos, la reubicación de los cementerios de la ciudad de París en el siglo XIX representa el caso paradigmático de esta expulsión. Hoy en día, bastaría pensar en la retórica maniquea movilizadora por Juan Pablo II en 1995, el *Evangelium vitae* [Evangelio de la vida], para constatar que el haz de la ideología hegemónica o el credo de los estados del neoliberalismo sigue siendo la biopolítica y, su oscuro envés, la necropolítica¹⁴. Para éstos, la *vida* no sólo constituye el valor más importante de la humanidad, sino su derecho fundamental.

¹³ Al hablar sobre la redacción de la primera Declaración de la Selva Lacandona, Marcos comenta sobre una discusión al interior del movimiento en la que se plantea disolver la identidad indígena en predicados que rebasen a este sujeto histórico-político: “...los compañeros insistían mucho, en la discusión del comité sobre la Primera Declaración, que tenía que quedar claro que no era una guerra de indígenas [...] Decían: ‘no vaya a ser que el que no es indígena no se sienta incluido. Nuestro llamado tiene que ser amplio, para todos’ [...] Me decían: ‘te estás yendo mucho por lo indígena, van a pensar que nuestro movimiento es local, que es étnico’ [...] ‘si te vas mucho por lo indígena entonces nos aíslas, tienes que abrirlo; si vas a agarrar lo indígena, agarra lo universal, lo que incluye todo’ [...] La preocupación principal del Comité y de los delegados era que el movimiento no se redujera a la cuestión indígena [...] Pero (el zapatismo) es un fenómeno que existe, que es real, que cada vez se desprende más de la cuestión indígena y apunta más a encontrar una serie de valores universales que sirvan al japonés, al australiano, al griego, al kurdo, al catalán, al chicano, al mapuche chileno y al indígena del Ecuador” (citado en Cerdeiras s. p).

¹⁴ En el viaje apostólico de Juan Pablo II por EU, México y Jamaica, en agosto de 1993, se introdujo la oposición entre la “cultura de la vida” y la “cultura de la muerte” en estos términos: “La cultura de la vida significa respeto a la naturaleza y cuidado de la obra divina de la creación. En particular, significa respeto a la vida humana desde el primer momento de su concepción hasta su conclusión natural”. Después, al promulgarse el *Evangelium vitae* en 1995, nos encontramos con enunciados como estos, mismos que entrarían poco después en el *mainstream* de la política norteamericana: “...estamos ante un enorme y dramático choque entre el bien y el mal, la muerte y la vida, la ‘cultura de la muerte’ y la ‘cultura de la vida’”; o bien este otro: “En el contexto social actual, marcado por una lucha dramática entre la ‘cultura de la vida’ y la ‘cultura de la muerte’, debe *madurar un fuerte sentido crítico*, capaz de discernir los verdaderos valores y las auténticas exigencias” (Juan Pablo II s.p.). Si pensamos en el desmantelamiento que, promovido desde el Vaticano por el papa Juan Pablo II, se llevó a cabo en América contra los teólogos de la liberación y su opción por los pobres, queda claro que en las “7 piezas sueltas” está ausente una “pieza” fundamental, la que hable sobre la violencia religiosa de la ultraderecha hacia los *desechables*. No obstante, esta crítica al aparato religioso

En uno de sus artículos sobre el movimiento zapatista, Raúl Cerdeiras subraya la importancia de esta relación entre la *vida* y la soberanía al hablar, primero, de la pobreza y la miseria que producen sociedades como las nuestras y, segundo, de la subordinación de todo pensamiento y acción política a la economía. Estos dos factores, nos dice, han reducido el ámbito de lo político a la lucha por la supervivencia: “Sobrevivir, se nos dice a diario, esa es la cuestión. Pero en política”, continúa Cerdeiras,

sobrevivir siempre se traduce en términos de mejoramiento económico y en programas económicos alternativos al hegemónico que aplica el gobierno en turno. Y la consecuencia obligada es que toda política posible queda atrapada en una disputa por programas económicos, que todas las movilizaciones y protestas sean disparadas por cuestiones económicas y busquen reparaciones y soluciones económicas. (46)

En *Defender la sociedad*, Foucault presenta la relación entre vida y poder soberano de la siguiente manera: “La voluntad de preferir la vida a la muerte: eso es lo que funda la soberanía”. En una política espectral los términos de esta ecuación estarían, metafóricamente, subvertidos. Esta inversión, me parece, resulta tan compleja como la que hace Marx de la dialéctica hegeliana cuando la pone “de pie” (Althusser 71-74). Cuando pensamos en la muerte *como metáfora de la resistencia*, poner la “muerte” donde antes estaba la “vida” no se reduce a la simple inversión y continuación de la estructura que define las prácticas neoliberales, sino que destruye el sistema de valor que lo sustenta; esto es, el valor de la vida como núcleo racional del pensamiento neoliberal.

La vida, lo sabemos, es una prioridad para la gobernabilidad moderna: vida de producción (material o inmaterial) y producción de vida. Nos tenemos que preguntar, no obstante, si los zapatistas, así como muchos otros *desechables* en tantas otras “bolsas de resistencia” en el mundo, caen dentro del espacio de esa “cultura de la muerte” en pugna con una “cultura de la vida” o si, precisamente porque son “espectros”, se encuentran fuera de su dominio. Debemos contestar aún si estos *predicados* (no creo que al hablar de *desechables* podamos hablar propiamente de *sujetos*) pueden llegar a ser sujetos del mercado y su seducción, del Estado y su captura, del crimen y su violencia o, para repetir lo que acabo de decir, no pueden ser ninguna de estas cosas, porque su “existencia” es espectral. De cualquier forma, es contra la tiranía de *este* tipo de poder sobre la vida (biopolítica) y sobre la muerte (necropolítica)¹⁵ que debemos pensar al hablar de una política espectral. La vida, entendida como supervivencia, es una condición necesaria de las relaciones de poder. Donde hay vida, podríamos decir, hay poder. Lo opuesto sería igualmente cierto: el poder termina donde comienza la muerte. La muerte, insistió Foucault, se encuentra fuera del poder y de sus relaciones; en una palabra, escapa

aparece años después en *Muertos incómodos (falta lo que falta)*, una novela de detectives escrita en 2005 por el Subcomandante Marcos y Paco Ignacio Taibo II.

¹⁵ El término “necropolítica” bien puede ser utilizado para hablar de las decenas de miles de muertos y desaparecidos que ha dejado en México cinco años de lucha calderonista contra el “crimen organizado”.

al poder.¹⁶ Quizá sea tiempo de poner el acento de la resistencia y de la política en la “muerte” más que en la “vida”.

Arriba hablé del “lugar” en el que la figura del espectro se condensaba y, en un sentido figurativo, volvía a la vida como subalterno. Queda ahora, no obstante, preguntarse sobre la posibilidad de una política en la que sobrevivir no sea la cuestión; esto es, una política de corte espectral. En una palabra, ¿podemos imaginar una política sin representación, una política que no esté sujeta al sujeto o, por ponerlo de otra manera, que no tenga que ser predicada en nombre de nada ni de nadie? El abismo que abre esta propuesta es, quizás, aterrador. Sin duda nos aleja de la seguridad y del consuelo que encontramos en las palabras del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels. Pero este mismo terror tal vez no sea otra cosa que el miedo a abandonar la política como se ha entendido y ejercido desde el siglo XIX. Me refiero, concretamente, a la sujeción de la política a una institución (partidista o no) que intercede por sus Esclavos ante el Amo.

Posdata

La posdata que cierra el *Manifiesto zapatista* constituye en sí misma su última pieza, la octava. En cierto sentido, esta “pieza suelta” se encuentra descoyuntada del resto del texto. Aunque no está propiamente “dentro” del escrito, tampoco podríamos decir que se encuentra “fuera” del mismo. Se localiza, precisamente, en el límite borroso e incierto entre la política y la ficción. Como parte del mismo escrito, la posdata no sólo constituye ese excedente “desechable” que acecha el cuerpo político del texto, sino que se nos presenta como una ficción que apunta hacia la *creación* política; esto es, hacia la invención de tiempos y espacios nuevos.

La posdata cuenta una historia sencilla, sucedida años antes del levantamiento zapatista. En una ocasión, el Subcomandante Marcos y el Viejo Antonio salen en una exploración río abajo que los lleva hasta una piara de jabalíes. Al darles alcance, uno de estos animales se desprende del grupo y los ataca. Ante la amenaza del jabalí, leemos en el texto, Marcos saca a relucir todos sus conocimientos militares: tira su M-16 al piso, se echa a correr y se trepa a un árbol. El Viejo Antonio, por su parte, se resguarda tras unos bejucos en espera del enfurecido jabalí, que se atora entre las espinas y las lianas. Antes de que el animal pueda librarse, este hombre sabio y paciente toma su rudimentaria escopeta y mata al jabalí. Una vez más, como sucede cada vez que estos dos personajes se encuentran en los cuentos del Subcomandante Marcos, el Viejo Antonio muestra la estrategia del débil ante una situación en la que parecía no haber salida. El relato termina con una especie de moraleja, escrita por el Viejo Antonio en la bitácora de Marcos:

Si no puedes tener la razón y la fuerza, escoge siempre la razón y deja que el enemigo tenga la fuerza. En muchos combates puede la fuerza obtener la victoria, pero en la lucha toda sólo la razón vence. El poderoso nunca podrá sacar razón de su fuerza, pero nosotros siempre podremos obtener fuerza de la razón. (72)

¹⁶ Si digo que la muerte escapa al “poder” y no a la “política”, me refiero concretamente a la noción de justicia presentada por Marcos en el diario *La Jornada* al escribirle a las madres de los desaparecidos políticos en México: “‘memoria’ es como acá llamamos a la justicia” (“Carta de Marcos a familiares”).

La oposición fuerza/razón y el encumbramiento del segundo término sobre el primero definen, sin duda, la lógica de este breve relato.¹⁷ Sin negar la construcción algo maniquea de esta historia, habría que pensar también en que la victoria del débil sobre el fuerte, de la razón sobre la fuerza, carecer de toda espectacularidad. La inflamada retórica que se moviliza al final del *Manifiesto comunista*, "Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen un mundo que ganar" (84), se traduce en el *Manifiesto zapatista* en una sencilla alegoría política en donde la resistencia es siempre local y discreta. Abajo y a la izquierda de los relatos coherentes y superficiales que organizan gran cantidad de discursos emancipadores o disciplinarios, nos encontramos con otras resistencias (plurales, fragmentarias, menores, emancipadoras), vividas y contadas de manera elíptica y en sentido opuesto a la lógica que define a los otros. Más que relatos, se trata de posdatas.

Al poder del jabalí no se opone la fuerza, sino la paciencia de una resistencia espectral claramente más débil. Es esta *espectralidad*, este no ser contestable al poder, lo que permite, en última instancia, imponerse sobre la fuerza bruta del animal o del Leviatán. La traducción zapatista del *Manifiesto comunista* podrá no ser tan espectacular como el texto de Marx y Engels. En este sentido, sin embargo, como mala traducción del original, el texto de Marcos ha promovido una serie de experiencias políticas inéditas que han abierto importantes espacios para pensar y hacer la política mucho más allá de Chiapas. Entre el *Manifiesto comunista* y el *Manifiesto zapatista* median más de ciento cincuenta años: ¿Qué mediará entre el *Manifiesto zapatista* y lo que falta de nuestro siglo?

¹⁷ No debemos dejar de lado otras oposiciones que se activan también en este pequeño fragmento citado: amigo/enemigo, victoria/fracaso o El (singular)/nosotros (plural).

Obras citadas

- Althusser, Louis. "Contradicción y sobredeterminación". *La revolución teórica de Marx*. Trad. Martha Harnecker. México: Siglo XXI, 1978. 71-106. Impreso.
- Badiou, Alain. "Movimiento social y representación política". *Grupo Acontecimiento* 19-20 (2000). Web. 10 ene. 2012.
- Berger, John. "Contra la gran derrota del mundo". *La forma de un bolsillo*. Trad. Paloma Villegas. México: Era, 2002. 119-124. Impreso.
- Cerdeiras, Raúl J. "La política en el pensamiento y la acción del zapatismo". *Revista Acontecimiento* 22 Nov. 2001: 43-55. Web. 20 ene. 2012.
- Derrida, Jacques. "Carta a un amigo japonés". *El tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Proyecto A. Ediciones, 1997. *Derrida en castellano*. Web. 20 ene. 2012.
- . *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Editorial Trotta, 1998. Impreso.
- EZLN. *Documentos y comunicados 1*. México: Era, 1995. Impreso.
- . "7 piezas sueltas del rompecabezas mundial. El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones". *Documentos y comunicados IV*. México: Era, 2003. 47-72. Impreso.
- . "Nuestro siguiente programa: ¡Oximoron! (La derecha intelectual y el fascismo liberal)". *Documentos y comunicados IV*. México: Era, 2003. 427-444. Impreso.
- Foucault, Michel. "Curso del 7 de enero de 1976". *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992. 125-137 Impreso.
- . *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. Impreso.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. Impreso.
- Juan Pablo II. *Evangelium vitae*. Libreria Editrice Vaticana. 19 may. 2003. Web. 20 ene. 2012.
- Le Bot, Yvon. *El sueño zapatista*. México: Plaza & Janes, 1997. Impreso.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *Manifiesto comunista*. Trad. Elena Grau Biosca y León Mames. Introd. Eric Hobsbawm. Barcelona: Grijalbo, 1998. Impreso.
- Marx, Karl. "Prólogo a *La contribución a la crítica de la economía política*." 1839. *Marxist Internet Archive*. Web. 20 ene. 2012.
- Paradela López, David. "'Un mundo que ganar': la traducción del *Manifiesto comunista*" I y II. *El Trujamán. Revista diaria de traducción*. Centro Virtual Cervantes. 11 jul. 2011. Web. 10 dic. 2011.
- Rancière, Jacques. *El espectador emancipado*. Trad. Ariel Dilon. Valencia: Ellago Ediciones, 2010. 7-28. Impreso.
- Ribas, Pedro. "Introducción". Karl Marx y Friedrich Engels. *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza Editorial, 2008. 7-35. Impreso.
- Spanos, William. *America's Shadow. An Anatomy of Empire*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. Impreso.
- Subcomandante Insurgente Marcos. "Carta de Marcos a familiares de políticos desaparecidos". *La Jornada*, 18 abr. 2000. Web. 20 ene. 2012.
- . "Sept pièces du puzzle néolibéral: la quatrième guerre mondiale a commencé." *Le Monde Diplomatique*, ago. 1997. Web. 20 ene. 2012.

---. "La treceava estela." (Siete partes). *La Jornada* 24-29 jul. 2003. *Le Collectif ¡Ya basta! Paris*. Web. 20 ene. 2012.

Subcomandante Insurgente Marcos y Paco Ignacio Taibo II. *Muertos incómodos (Falta lo que Falta)*. México: Joaquín Mortiz. 2006. Impreso.