

La solidaridad en la era de las redes digitales: del zapatismo al otro mundo posible



GUIOMAR ROVIRA SANCHO
Universidad Autónoma Metropolitana
ondina_peraire@yahoo.com

Sociedad y Discurso
2014, n° 25: 33-56
Universidad de Aalborg
www.discurso.aau.dk
ISSN 1601-1686

Resumen

En la era de la interconexión digital, la noción de solidaridad como vínculo político transnacional apela a la posibilidad de crear nociones comunes para la acción colectiva y se distingue de otras formas en que la palabra solidaridad es utilizada en contextos diversos. Este artículo analiza teóricamente la especificidad de la solidaridad política transnacional que se sostiene en interacciones tecnológicamente mediadas, poniendo como ejemplo la red que surge alrededor de la rebelión zapatista de Chiapas a mediados de los noventa que, como invocación de responsabilidad común, sirvió de inspiración para la movilización en varios lugares del mundo y dio pie al ciclo de protestas globales contra el neoliberalismo.

Palabras clave: Solidaridad transnacional, vínculo político, redes, nociones comunes, zapatismo

Abstract

In the age of digital communication, solidarity as a political transnational bond appeals to the possibility of creating common notions for collective action, and is distinguished from other ways in which the word solidarity is used in various contexts. This article analyzes theoretically the specificity of transnational political solidarity that is held in technologically mediated interactions, citing the network that arises around the Zapatista rebellion in Chiapas in the mid -nineties, as a call for shared responsibility, that inspired actions and mobilizations around the world and gave rise to the cycle of global protests against neoliberalism.

Key words: Transnational solidarity, political bond, networks, common notions, zapatismo

La progresiva extensión de Internet y la facilidad de las comunicaciones transforman las formas en que la gente puede interactuar y organizarse sin compartir un mismo espacio geográfico. Hoy en día “prácticamente cualquier persona puede actuar a escala global a favor de otros, poniendo en circulación oportunidades y recursos...”, señala Gómez Ferri (2006: 22). Sin embargo, frente a la relación de donantes y beneficiarios con la que muchas veces se usa la palabra solidaridad, sobre todo relacionada con el apoyo económico al

llamado Tercer Mundo, ¿cómo se actúa una idea de solidaridad política en las redes transnacionales¹ de movimientos sociales?

Un mundo interconectado, tal como ya señalaba Doreen Massey (1994), configura una espacialidad que es a la vez local y global. Es así que una rebelión en un rincón del planeta, en este caso en el sudeste mexicano, puede convertirse en un acontecimiento que muchísima gente hace suyo. En enero de 1994, irrumpió con el “Ya Basta!” de los indígenas zapatistas una especie de “Jetztzeit” Benjaminiano, ese “ya es tiempo”, que se extendió en un “ya aquí” ubicuo donde esas palabras/acciones de los zapatistas cobraron sentido. Estos acontecimientos ampliados por los medios de difusión masiva y las tecnologías de la comunicación, producen a su alrededor redes de lo político más allá de los espacios nacionales. Fueron los propios actores que se movilizaron a raíz de la rebelión zapatista en todo el mundo quienes apelaron a la palabra “solidaridad”.² En esos espacios de comunicación y encuentro se gestaron las *nociones comunes* para un movimiento global deslocalizado, organizado en redes distribuidas.

Este artículo se interroga sobre la calidad de los lazos que se generan en las redes, partiendo de la heteronomía insalvable de sus partes y de la imaginación creativa como capacidad política de detonar comunidades de sentido. Lejos de la caridad, la solidaridad política es entusiasmo y potencia, juicio y toma de postura que busca a los otros y que encuentra en Internet el medio idóneo que le permite saltar las barreras de lo inmediato y lo local.

Algunas acepciones de “solidaridad”

Según Gustavo Bueno (2004), el origen de la palabra solidaridad es tecnológico y jurídico. En el primer caso remite a la idea de soldadura o de solidaridad entre las partes. En el campo jurídico, por ejemplo, en el Derecho Civil español, la solidaridad figura como una especie de mancomunidad: las obligaciones mancomunadas pueden ser simples (cuando son divisibles) o *solidarias* (cuando son indivisibles y cada deudor viene obligado por el todo).

¹ Las interacciones transnacionales se definen como interacciones que cruzan las fronteras y que involucran al menos a un actor no estatal (Keohane y Nye, 1973). Preferimos esta denominación a la de internacional, pues suele referir relaciones entre países.

² Por ejemplo, el Comité de *Solidarité* avec les Peuples du Chiapas en Lute de París, el *Solidariteiskomitee* Mexico de Ámsterdam, Holanda, el *Collectiu de Solidaritat* amb la Rebel·lió Zapatista de Barcelona, el Mexico *Solidarity Network* de Estados Unidos, le *Reseau de Solidarité* avec le Mexique de Montreal, *Solidaridad Directa* de Zurich, entre otros.

Fue Pierre Leroux³, portavoz del grupo de socialistas utópicos llamados los “humanitarios”, quien imprimió un sentido “humanitario” al término solidaridad, en su libro *La Grève de Samarez, poème philosophique*, publicado en 1863 en París. Su voluntad era reemplazar la idea de caridad del cristianismo por la “solidaridad humana”. A partir de ahí, un concepto acotado del campo jurídico y tecnológico se transformó en una idea política, sociológica, humanística y cósmica.⁴

A lo largo del siglo XIX la idea de solidaridad fue consolidándose como categoría sociológica. Para August Comte, la “solidaridad positivista” es un atributo de la sociedad humana que descansa “en las representaciones que unos hombres tienen de otros hasta el punto de hacerse responsables los unos por los otros” (en Bueno, 2004: 20). Por su parte, Emile Durkheim distinguió entre la solidaridad que resulta de las semejanzas (a la que denominó solidaridad mecánica) y la que resulta de las desemejanzas (a la que llamó solidaridad orgánica). Para este autor, el progreso social se basa en la solidaridad fundada en la heterogeneidad (es decir, la orgánica), en la jerarquía y en la desigualdad. En este contexto, la idea de solidaridad puede aplicarse en contra de los movimientos sociales igualitarios, comunistas o colectivistas. Fue Fouillée quien se lanza contra la oposición durkheimiana de solidaridad mecánica y orgánica y propone un tercer tipo: la *solidaridad social*, “capaz de impulsar a los individuos a actuar en provecho de la sociedad humana, es decir, en la práctica, tomándola como fin, como Idea-fuerza suprema, pero *en cuanto que su fin moral propio y el fin de la sociedad humana en el que vive, coincidan con el fin de la sociedad universal*” (Bueno, 2004: 24).

La solidaridad desde la teoría política, como vínculo social, no necesita apelar a principios metafísicos como el corazón humano o la bondad. Es necesario señalar que si nos despojamos de la idea de Humanidad reconciliada, la solidaridad no implica igualdad entre las partes solidarias, y por tanto, aunque puede ser recíproca, no tiene por qué ser simétrica. En el siglo XX, las organizaciones sindicales y obreras retoman la idea de solidaridad con un carácter polémico, de enfrentamiento de clases. El internacionalismo obrero fue una forma de combatir la tremenda eficacia de la nación como *comunidad imaginada* (Anderson, 1991) que resultó neutralizadora de las diferencias.

³ Tal como cuenta Gustavo Bueno en el citado artículo, Leroux estuvo en la cárcel junto con Blanqui y Raspail, polemizó con el eclecticismo de Victor Cousin, con Proudhon, y tras una vida de penurias para sacar adelante a ocho hijos, murió en París, el año de la Comuna (1871).

⁴ La solidaridad en Leroux, tiene que ver con: “Un Cosmos, por tanto, que no implicaba tanto la igualdad entre las partes solidarias cuanto su desigualdad, y aún la degradación del encadenamiento (*syndesmos*) de todas las cosas, desde las más humildes hasta las más elevadas... Como dice George Sheridan, en su estudio sobre Leroux, la Humanidad para Leroux incorpora a todas las generaciones anteriores, e implica la comunión espiritual de todos los vivientes” (Bueno, 2004: 16).

En todo caso, es indispensable mantener “el carácter polémico de la solidaridad, heredado de su concepción jurídica originaria, es decir, de la concepción de la solidaridad como una obligación o presión impuesta”, de donde se deduce “la imposibilidad de la Idea límite *solidaridad entre todos los hombres* (porque entonces la Idea de solidaridad se transforma en la Idea mítica de fraternidad)”, tal como señala Bueno (2004: 32). Contra la solidaridad universal similar a la idea de “Paz Perpetua Universal” entendida como “ley natural”, podemos pensar la solidaridad como una experiencia política, jamás como un armonía totalizante o universal, si acaso como “*islas abstractas* que flotan en un mar de solidaridades polémicas; por consiguiente, su consistencia es siempre muy precaria y muchas veces meramente desiderativa” (Bueno, 2004: 32).

Es entonces que la solidaridad puede entenderse como un deseo que une o compone, una potencia y por tanto la posibilidad de actuar concertadamente. La solidaridad como experiencia del vínculo político se dice de muchas maneras, a veces incompatibles entre sí. El uso de la palabra como una generalidad puede oscurecer las diversas situaciones particulares de las relaciones entre las partes, al ponerse al servicio de intereses ideológicos para encubrir situaciones polémicas.

La solidaridad política como heterogeneidad y potencia

Como la política –entendida desde una perspectiva posfundacional (Marchart, 2009)- tiene que ver con la contingencia, la solidaridad política también. Cada una de las solidaridades tiene su ley propia, que se opone casi siempre a la ley de las otras solidaridades⁵. Las motivaciones para la acción colectiva muchas veces hay que buscarlas en distintos niveles de la sociedad y del individuo, que van de la indignación, la presión social hasta la imaginación creativa, la percepción de un agravio concreto, la voluntad de poder o el espíritu de aventura. Es la heteronomía irreductible la que permite la experiencia de la potencia de actuar juntos, pues para actuar siempre se necesita a los otros, “inscribirse en la exigencia del vínculo y el deseo de solidaridad como sentido de responsabilidad hacia el otro”, expone Raymundo Mier.

La solidaridad como potencia de creación de nuevas interacciones, es a su vez responsabilidad frente a los demás, compromiso ético ante la otredad, pero también puede ser una experiencia amenazante, pues puede convertirse en una exigencia inflexible de

⁵ Bueno insiste: “Lo que quiere decir que *la ley de solidaridad general* es sólo una denominación confusa y borrosa de procesos muy heterogéneos; o dicho de otro modo, que la ley universal presupone las leyes particulares y no al revés” (2004: 32).

reciprocidad, una posible amenaza de privilegios y sometimiento. Implica aceptar y asumir una entrega afectiva que puede generar angustia, vértigo, experiencia de fragilidad, afirma Mier (2006), pero también creación estética y ética para la recomposición de la potencia. Es decir, supone una exaltación del deseo, una voluntad de fusión, de convergencia autónoma, en la posibilidad de ser en común, pero a la vez enfrenta la heteronomía insalvable, la diferencia, la amenaza de la aparición de relaciones de poder, el dolor del des-afecto. La solidaridad implica el júbilo y la expansión afectiva, pero también la experiencia de desamparo, de la distancia, el reconocimiento de la precariedad del vínculo. Y muchas veces entonces su fragilidad temporal, su imposible permanencia eterna.

¿Cómo se detona el proceso de encuentro entre los diferentes? Deleuze en su lectura de la ontología de Spinoza propone el gozo como la chispa que pone en marcha la progresión ética: “Cuando encontramos un cuerpo que concuerda con el nuestro, cuando experimentamos una afección pasiva alegre, nos sentimos inducidos a formar la idea de lo que es común a ese cuerpo y al nuestro” (Deleuze, 1996: 282).

La experiencia de la alegría es el reconocimiento de los otros en sintonía con nosotros, ocurre cuando experimentamos una afección que aunque es pasiva porque nos viene de fuera, es alegre porque nos lleva a encontrar lo común, lo compartido, a construirlo y entenderlo como tal. Podemos decir entonces que el entusiasmo por la rebelión zapatista, como afección que surgió en la opinión pública en muchos lugares del mundo ante la hazaña de los indígenas de Chiapas, devino en comunicación con otros que se habían admirado igual, generando una red y desencadenado ahí la imaginación de una potencia. Como reseña Hardt en su análisis sobre Deleuze,

una pasión alegre nos presenta necesariamente una situación de comunidad: una pasión alegre sólo puede surgir de un cuerpo externo que está compuesto de una relación común con nuestro cuerpo. Cuando en nuestro espíritu se forma una idea de la relación común compartida entre ese cuerpo y nuestro cuerpo (una noción común), la afección alegre deja de ser pasiva y se vuelve activa (2004: 193).

Para Spinoza (1959), un afecto que es una pasión deja de serlo en cuanto nos formamos una idea clara de él, es decir, una “noción común”. Para ello es imprescindible la imaginación. La diferencia central entre la imaginación y la razón es la contingencia de la primera y la necesidad de la última. La noción común permite ese tránsito, hace que la imaginación pase a la razón (y agregaríamos: permita la solidaridad como una decisión consciente, comprometida):

La imaginación suministra una indicación real (aunque fluctuante y contingente) del estado de los cuerpos y las relaciones que están presentes. La noción común interviene con la capacidad de hacer que la imaginación sea permanente y necesaria. La combinación no niega la imaginación, sino que en cambio la lleva al plano de la razón. La operación de la noción común deja claro que el proceso spinoziano de constitución no es en absoluto dialéctico. El movimiento progresivo hacia un estadio superior no se logra a través de la negación del estadio presente, sino a través de su composición, preservándolo con mayor intensidad y sustancia. En este contexto, la contingencia y la necesidad, la imaginación y la razón no son pares excluyentes ni opuestos, sino que son mesetas vinculadas entre sí en un continuo productivo mediante el proceso de constitución (Hardt, 2004: 200).

La fuerza de la propia praxis, la formación de redes y vínculos políticos transnacionales nunca son resultado de determinadas estructuras de oportunidades políticas o cálculos racionales, ni tampoco son fruto inevitable de una cadena causal. Surgen en la imaginación que se detona en un momento de entusiasmo, como un devenir de deseos que se encuentran, como una experiencia alegre en su contingencia misma, que se extiende y busca construir sus propios puentes entre emoción y razón, entre deseo y acción. La experimentación de la potencia colectiva construye en lo inmediato y también en las redes de interacción mediadas una serie de significados de sí y del mundo –de otro mundo posible-, es decir, una serie de *nociones comunes* que pueden llevar a actuar concertadamente. A este respecto, la reflexión de Hardt es la siguiente:

Por ejemplo, cuando planteamos la cuestión de un fundamento o una causa de un acto práctico tal como la insurrección bolchevique de 1917, no podemos buscar una razón teórica que la haya determinado, como podría ser el empleo que da Marx a la dialéctica en *El Capital*, sino que debemos buscar en cambio una acumulación de deseos, de imaginaciones y de poderes que hayan coincidido y que se hayan hecho necesarios en aquel momento; en otras palabras, debemos indagar las nociones comunes que transformaron las pasiones alegres del encuentro revolucionario en acciones (Hardt, 2004: 204-205).

El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el primero de enero de 1994, encontró resonancia más allá de las fronteras del México. Como acontecimiento que irrumpió en el mundo globalizado cuando las esperanzas de la izquierda parecían diluirse ante la celebración del capitalismo mundializado tras la caída del muro de Berlín, abrió una veta de oportunidades para recuperar la imaginación

transformadora en muchos lugares del planeta. La esperanza que brotó de la rebelión zapatista, llevó a conformar una red de denuncia y acción para Chiapas que utilizó las entonces nuevas tecnologías de la información como el Internet, los viajes, las movilizaciones locales y la presión sobre los propios gobiernos. El símbolo de Chiapas se puso en juego con muy distintos énfasis en los contextos locales y estalló en múltiples significados en distintos regímenes geográficos, sociales y políticos en un proceso de apropiación diferenciada que no impidió la convergencia en acciones, manifestaciones y eventos a través de una red común capaz de actuar, generar estados de opinión y proteger al EZLN de una posible solución militar de parte del Ejecutivo mexicano.

Si este tipo de vínculo que vemos aparecer en las redes de interacciones –mediadas y no mediadas- que surgen alrededor del zapatismo lo llamamos solidaridad política, es evidente que no tiene nada que ver con la ayuda, la limosna o la caridad del que tiene hacia el que no tiene, pues ahí no aparece necesariamente un encuentro ni un reconocimiento del otro como constitutivo de sí. Para distinguir la solidaridad política de otro tipo de intercambios a los que también se denomina solidaridad pero que están más centrados en la caridad, recurrimos a la explicación de Hannah Arendt:

Es la piedad la que “empuja a los hombres hacia *les hommes faibles*”, pero es gracias a la *solidaridad* como ellos fundan deliberadamente y, si así puede decirse, desapasionadamente una comunidad de intereses con los oprimidos y explotados. El interés común podría ser “la grandeza del hombre”, “el honor de la raza humana” o la dignidad del hombre. La solidaridad, debido a que participa de la razón y, por tanto de la generalidad, es capaz de abarcar conceptualmente una multitud, no sólo la multitud de una clase, una nación o un pueblo, sino, llegado el caso, de toda la humanidad. Ahora bien, esta solidaridad, pese a que puede ser promovida por el padecimiento, no es guiada por él y abarca tanto a los ricos y poderosos como a los débiles y pobres; si se compara con el sentimiento de la piedad, puede parecer fría y abstracta, pues siempre queda circunscrita a “ideas” –la grandeza, el honor, la dignidad- y no a ninguna especie de “amor” por los hombres. (Arendt, 1998: 117-118)

Arendt retoma entonces la idea general de solidaridad como experiencia del vínculo político y aclara entonces que “no es ninguna especie de amor por los hombres” la que la mueve, sino ideas que permiten la acción y que por tanto instituyen la polémica: la política. La piedad, en oposición a la solidaridad, necesita de la desgracia, sin la cual no existiría y, por tanto, “tiene tanto interés en la existencia de desgraciados como la sed de poder lo tiene en la existencia de los débiles” (Arendt, 1998: 117). Además, por tratarse de un sentimiento, la piedad puede ser disfrutada en sí misma, lo que conducirá casi

automáticamente a una glorificación de su causa que es el padecimiento del prójimo. Para distinguir ambas, nuestra autora es tajante: “En términos estrictos, la solidaridad es un principio que puede inspirar y guiar la acción, la compasión es una pasión, y la piedad es un sentimiento” (117). Es decir, sólo la solidaridad tiene que ver directamente con la política y por tanto no puede reducirse al plano entre dos individuos, porque acaba siendo compasión, la comprensión del otro, o la “intuición recíproca” de Hegel.

Por su parte, Bueno (2004) señala que la solidaridad es una categoría moral o política (orientada a la cohesión del grupo) pero no es una categoría ética (orientada al mantenimiento de la fortaleza del individuo). En el sentido ético, la solidaridad quedaría reducida al cálculo egoísta de “hoy por ti, mañana por mí”. En cambio, como ejercicio moral o político, la solidaridad puede llevar a conculcar los más elementales principios éticos, por ejemplo para la eficacia de un comando terrorista; en ese caso la solidaridad no sirve como guía para valorar las sociedades políticas, pues una solidaridad de grupo entraría en conflicto inmediatamente con otras solidaridades.

La solidaridad como entusiasmo tamizado por el juicio

Cuando hablamos de política, hablamos de juicio y de comunicación. La capacidad de juzgar es la base de toda decisión política y tal como señala Kant (en Arendt 2002: 453-470), se debe a particulares y no a universales; no se basa en un arranque de empatía, sino en el resultado de desarrollar un “pensamiento extensivo”, abstenerse del interés propio poniéndose en el lugar de otro, considerar perspectivas distintas, compararlas. De acuerdo a Kant, esta facultad de la vida del espíritu se funda paradójicamente en el sentido del gusto, un sentido personal e intransferible, que sólo trata con particulares, y que precisa de la imaginación y el sentido común para comunicarse.⁶

El gusto es como una reacción inmediata del cuerpo, pero que puede ser aprobada o desaprobada a posteriori por quien la experimentó. Si es aprobada, aparece un goce adicional: ya no es el objeto lo que agrada, sino el mismo hecho de que lo juzguemos placentero. Que aprobemos o no un goce depende de la comunicabilidad del mismo,

⁶ Sólo lo que conmueve y afecta en la representación, cuando no se puede seguir estando afectado por la presencia inmediata –cuando no se está implicado, como el espectador no estaba implicado en los acontecimientos reales de la Revolución Francesa-, puede ser juzgado como bueno o malo, importante o irrelevante, bello o feo, o algo intermedio. Entonces se habla de juicio y ya no sólo de gusto, porque, aunque todavía afecta como una cuestión de gusto, se ha establecido ahora, gracias a la representación, la distancia adecuada, el alejamiento, la falta de implicación o el desinterés requerido para aprobar o desaprobado, para evaluar algo en su justo valor. Al distanciar el objeto, se establecen las condiciones para la imparcialidad (Arendt, 2002: 463).

explica Arendt⁷. La pauta para decidirlo es el *sentido común*, ese sentido tan propiamente humano, del que depende la comunicación (su pérdida da lugar a un “sentido privado” que es lo que llamamos locura). En la *Crítica del Juicio*, Kant explica:

Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de una facultad de juzgar que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atender su juicio, por decirlo así, a la razón total humana. (...) Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio (Kant, citado en Arendt, 2002: 466).

De ahí derivan las máximas de este sentido común que Arendt considera claves: “Pensar por uno mismo (la máxima de la Ilustración); situarse con el pensamiento en el lugar del otro (la máxima de la mentalidad “amplia”); y la máxima del pensamiento consecuente: estar de acuerdo con uno mismo (mit sich selbst Einstimmung denken)” (2002: 466-467). Las máximas son necesarias en cuestión de opinión y de juicio, no así para el conocimiento científico, donde la verdad o falsedad obligan y no ha lugar a máxima de ningún tipo. Unido al gusto está nuestro aparato anímico: el entusiasmo o el asco. Cuantos más personas compartan ese juicio, es decir, cuanto más comunicable sea nuestro gusto después de reflexionado, mayor será el placer que produzca.

Si para algo sirven hoy en día las redes digitales es para compartir gustos, que en algunos casos derivan en juicios políticos, comunicables y extensibles, que permiten la conformación de *comunidades de sentido y convicción*⁸, no necesariamente localizadas sino mediadas por las tecnologías, que ofrecen oportunidades para la acción. La generación no presencial de compromiso con el otro en comunidades digitales deslocalizadas, ha sido muchas veces denostada como “virtual”, en el sentido de degradación de la realidad. El debate sobre las potencialidades de estas interacciones se ha polarizado muchas veces entre los más optimistas, como Rheingold (1996, 2000), para quien la comunidad virtual es un

⁷ “No se siente demasiada ansia por expresar alegría ante la muerte del padre o los sentimientos de odio y envidia; en cambio no se tendrá escrúpulo alguno al comunicar que se ama el trabajo científico ni se ocultará la pena ante la muerte de un excelso esposo” (Arendt, 2002: 465).

⁸ De acuerdo a Peter Berger y Thomas Luckmann (1996: 19), una comunidad de sentido y convicción no está limitada a un área en particular: “Se es católico al pertenecer a una comunidad religiosa católica y al participar en otras instituciones católicas, aun si nuestros vecinos son protestantes. Estas subculturas, que por lo general son comunidades de convicción voluntarias, ya no ofrecen la seguridad de las antiguas comunidades de vida y sentido que estaban insertas en órdenes sociales de valores y sentido. No obstante, por medio de diversas formas de comunicación y de relaciones sociales, ellas pueden librar al individuo de crisis de sentido inmanejables.”

espacio liberador y de igualación capaz de revitalizar el espacio de lo político, y los más apocalípticos, quienes hablan de “empobrecimiento de la experiencia humana o de la desrealización del sujeto” (Subirats, 2001: 14). Sin embargo, Pièrre Lévy apunta algo incontestable: “Los seres humanos no habitan apenas en el espacio físico o geométrico, viven también y simultáneamente en espacios afectivos, estéticos, sociales, históricos: espacios de significación” (2000: 126).

Así lo vimos en el caso del zapatismo. Quienes observaron la rebelión indígena de Chiapas desde lugares distantes y contextos culturales diferentes, lo hicieron a partir de los grandes medios de difusión masiva y posteriormente mantuvieron y alimentaron su interés a través de redes de información y contactos en Internet. Muchos utilizaron por primera vez un modem conectado a una computadora, porque justo en esos años la tecnología empezaba a extenderse. Retomando a Kant (1979), el zapatismo produjo una suerte de “entusiasmo por la revolución” (ver Rovira, 2010) en los espectadores lejanos, en otros lugares del mundo, como expresión del gusto tamizado en el juicio, que permite la aparición “del elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos”, que es la *intersubjetividad*, dice Arendt: “Para pensar se debe estar solo; para disfrutar de una comida se necesita compañía” (2002: 464). Para entusiasmarse por una revolución se necesita reactivar la intersubjetividad, hacer este afecto comunicable, potente.

Como consecuencia de este deseo imperioso de compartir el entusiasmo por lo que estaba pasando en un rincón de México, surge de forma espontánea y sin órgano rector una red de acción y de comunicación que coloniza Internet para sus propios fines. La extensión en esos años del acceso y la novedad de la Web permitió a esta comunidad dispersa geográficamente vincularse, distribuir información, crear listas de correo electrónico, discutir significados y acciones, alimentar espacios físicos y nodos en muchos lugares del mundo.

En este sentido y como proceso que irrumpe y transforma sus condiciones de aparición, el zapatismo es más que el EZLN como actor aislado, es un fenómeno político que no puede explicarse sin la participación de una red de solidaridad transnacional. ¿Qué hubiera pasado con los zapatistas si la gente de México y de otros países no hubiera tomado postura? ¿Cuáles fueron las *nociones comunes* que se construyeron en este encuentro en forma de red distribuida que detonó posteriormente en una nueva potencia: una red de acción global que daría pie al movimiento altermundista?

La solidaridad en red: nociones comunes zapatistas

Para hablar de solidaridad política tiene que haber una razón que involucre la propia existencia, la propia realidad inmediata. Por ejemplo, Reyes Mate se pregunta si puede existir tal cosa como la solidaridad internacional:

Está demostrado que la solidaridad limita con el nacionalismo. No existe solidaridad transnacional. El interés por el Tercer Mundo solo adquiere peso político cuando su miseria supone un peligro para la propia seguridad. Pero ni normativa ni socialmente la solidaridad transnacional significa algo más que pura retórica. Solo la conciencia de la contradicción que supone limitar la universalidad al nacionalismo permite plantearse con rigor la exigencia de una solidaridad universal” (Mate, 1991:22)

En el caso que nos compete, ¿acaso hay una amenaza compartida que permita una exigencia de solidaridad global que detone a partir del gesto de los indígenas de Chiapas? Haciendo una lectura de los marcos de referencia (Hunt, Benford y Snow, 1994), es decir a los significados y discursos a los que apela el levantamiento del EZLN, encontramos que resuena en los marcos maestros (master frames) de los movimientos sociales transnacionales de los noventa. El EZLN irrumpe el día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, que fue calificado en ese momento por el subcomandante Marcos como “decreto de extinción de los pueblos indios”. El zapatismo permite la articulación de ese hecho como una *noción común*, como amenaza para todos los “excluidos” del proyecto global capitalista. No es de extrañar entonces que la red de solidaridad con Chiapas se integró como primera semilla de las movilizaciones por la justicia global que cobraron existencia pública con la marcha masiva en Seattle contra la reunión del Milenio de la Organización Mundial del Comercio el 30 noviembre de 1999 y continuaron a lo largo de los siguientes años contra el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial o las reuniones del Grupo de los Ocho.

El alzamiento zapatista fue leído como un desenmascaramiento de la supuesta globalización reconciliada: apareció en un momento de celebración de un mundo unipolar, sin conflictos, tras la caída del Muro de Berlín. Como ideología hegemónica se imponía en esos años el “fin de la historia” de Francis Fukuyama, que no sería otra cosa que el fin de la política. En este contexto de falta de horizontes para la izquierda y de falta de imaginación transformadora, el zapatismo vino a abrir una ventana de esperanza y a

nutrirse de la añoranza de lo político en sociedades cada vez más individualizadas y atomizadas:

En las democracias parlamentarias el voto secreto, tras el día de reflexión, se considera como la revelación absoluta de la soberanía del yo de los ciudadanos individuales; se supone que con sus votos secretos, que emanan de sus conciencias absolutas –no vinculadas a nadie, *insolidarias* por tanto–, el sistema social democrático podrá organizarse de un modo firme, como si la solidaridad democrática pudiera resultar de estos millones de secretos votos sagrados e insolidarios. (Bueno, 2004:44)

Los indígenas de Chiapas, despojados a través de los siglos representan los miserables de la tierra y quienes ven de cerca esa condición deciden actuar en común. Pero no es sólo la voluntad de dejar de ser miserables lo que los lleva a irrumpir, la pobreza por muy injusta que sea no es la única explicación del levantamiento indígena. Lo que genera el entusiasmo contagioso en quienes contemplan la hazaña de los indígenas de Chiapas es su deseo irreprimible, actuado con todas sus consecuencias, de dignidad, dirán muchos (Gilly, 1995; Holloway, 1996; Rovira, 2009). Dos décadas después, el tema de la “dignidad” como el de la democracia irrumpió con l@s Indignad@s en España y en todas las rebeliones del último ciclo de protestas de las multitudes conectadas desde las Primaveras Árabes de 2011 hasta #Yosoy132 en México, o el movimiento Passe Livre de Brasil y la ocupación del parque Gezi de Estambul en 2013.

La interpelación del alzamiento armado del EZLN generó un entusiasmo que permitió construir nociones comunes y un compromiso laxo que se estructuró en una red distribuida y no en una organización formal o coordinada por un núcleo central, una red que polemiza con el afuera y que es polémica en su interior. La solidaridad como calidad del vínculo que hizo posible este tendido transnacional aprovechó el instrumento más propicio para sus fines que estaba ya al alcance en ese momento: Internet. En 1993 apenas la World Wide Web cumplía un año y era territorio virgen.⁹

Internacionalismo, transnacionalismo y solidaridad de muchos tipos

Thomas Olesen (2004), propone una genealogía de los 4 “tipos ideales” de solidaridad internacionalista que se han dado hasta la fecha: La *solidaridad política*, cuyo ejemplo es el socialismo que generó una conciencia global de la transformación social y que generó

⁹ Por ejemplo, Presidencia de la República en México no abrió una página en Internet hasta septiembre de 1996, cuando ya la red de solidaridad se había consolidado (Islas y Gutiérrez, 2003).

relaciones internacionales que no eran concebidas como voluntarias ni individuales sino estructuradas a través de partidos nacionales y estados socialistas. La *solidaridad con el Tercer Mundo*, que alcanzó su punto álgido en los 70, sus activistas pertenecían principalmente a países de Europa y Estados Unidos y se ocupaban de las diferencias estructurales entre países ricos y pobres; este tipo de solidaridad se politiza mucho en los setenta con los movimientos revolucionarios de liberación nacional y queda atrapada en la dialéctica de la guerra fría. La solidaridad de los *derechos humanos*, que es una forma de internacionalismo no politizado¹⁰ (aunque en muchos casos es una de las tácticas de una batalla política), basado en los valores de largo aliento de la cristiandad y el iluminismo, en auge en las últimas décadas. Y la *solidaridad material* con las víctimas de desastres y del subdesarrollo, que se apoya en la difusión de imágenes e informaciones sobre lugares lejanos y que se remonta a la fundación del Comité Internacional de la Cruz Roja en 1859.

Menos la primera de las formas enumeradas –que ha caído en desuso tras el fin de la guerra fría-, todas las demás han establecido relaciones de solidaridad de una sola vía, diferenciando entre grupos proveedores y grupos beneficiarios. Al margen de todas estas tipologías, de acuerdo a Olesen, surge en nuestros días la *solidaridad global* cuyo ejemplo paradigmático es el zapatismo, basada en una relación de ida y vuelta, una imbricación de actores locales, nacionales y globales que no borra las diferencias ideológicas y que lleva a diferentes expresiones. No es que las demás formas no estén en algunos casos presentes en el zapatismo transnacional, pero cobra relevancia una relación de reciprocidad entre los zapatistas y los grupos afines, distantes geográfica y culturalmente. Esta solidaridad global es posible porque existe una percepción transnacional, que podríamos denominar “ecológica”, del planeta y de sus riesgos. Ser solidario con los zapatistas no sólo es colaborar en proyectos o firmar cartas de denuncia, sino es también “practicar el zapatismo en casa”, como sostienen los propios actores implicados.

Retomando la clasificación de Olesen, el zapatismo transnacional sería una amalgama de todos sus tipos, tiene elementos de la solidaridad internacionalista con una causa concreta, pero a diferencia de otras experiencias con movimientos armados en América Latina, no se teje sobre una afinidad ideológica unívoca ni se estructura por comités autorizados por el EZLN o equivalentes entre sí en distintos países del mundo,

¹⁰ Hannah Arendt señala respecto a los derechos humanos: “Las perplejidades que suscitan los Derechos del Hombre son múltiples, y el famoso ataque de Burke contra ellos no es ni anticuado ni “reaccionario”. A diferencia de las Declaraciones de Derechos americanas, que sirvieron de modelo a su Declaración, fueron concebidos para expresar derechos positivos fundamentales, inherentes a la naturaleza humana, independientes del estatus político y, en cuanto tales, pretendían reducir la política a la naturaleza” (1998: 144).

sino sobre muy diversas iniciativas “sin dueño” (es decir, espontáneas, no coordinadas ni enlazadas orgánicamente con el EZLN) y las múltiples interpretaciones del zapatismo que favorecen la acción local generando en algunos casos una solidaridad “de ida y vuelta”. Xochitl Leyva explica que los discursos que surgen alrededor del zapatismo:

producían una voz colectiva heterogénea, una entidad multifacética que incluía y acomodaba demandas y discursos agrarios, ecologistas, guerrilleros, de Liberación Nacional, feministas, por democracia, pro derechos humanos e indígenas, antiimperialistas y antineoliberales. Este traslape ha facilitado la creación de una identidad colectiva, la “zapatista”, que permite la coexistencia de organizaciones heterogéneas al interior de un laxo frente popular que no llega a tener una estructura política” (Leyva, 1998: 61).

El acontecimiento del alzamiento de Chiapas y los discursos posteriores que lo acompañaron dejaron muchas ventanas abiertas a la interpretación. El mismo subcomandante Marcos reflexionaba sobre este fenómeno internacional “que toma al zapatismo como pretexto”:

Es un zapatismo más autónomo, más independiente. Hay algún punto común que une a los turcos, a los kurdos, a los griegos. Se encontraron en el zapatismo, pero tienen su propia lógica, sus propios planteamientos, y sólo reivindican algunos planteamientos muy generales del zapatismo. No me atrevería a llamarlo zapatismo. Pero es un fenómeno que se presenta en torno al zapatismo, con el zapatismo como pretexto. Y no veo ninguna semejanza entre los zapatistas vascos, los catalanes, los griegos, los kurdos, los suecos, los japoneses. Lo único que veo es que vienen aquí y tienen su propia idea de lo que es el zapatismo, su propio deseo de lo que el zapatismo debe ser, en realidad su propio proyecto. Pero 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 le sirvan al japonés, al australiano al griego, al kurdo, al catalán, al chicano, al mapuche chileno y al indígena del Ecuador, por ejemplo (en Le Bot, 1997: 259-260).

Uno de los elementos centrales de las redes de solidaridad que usan Internet es permitir una articulación difusa con muchos grados posibles de involucramiento, desde quienes conforman núcleos de activismo de tiempo completo, en lugares físicos concretos, con reuniones y encuentros directos, hasta quienes simplemente leen las informaciones y firman cartas desde la comodidad de su hogares. La motivación que lleva a la acción en relación con Chiapas no es la misma para una estudiante que decide pasar unos meses en las comunidades indígenas, un cantante de rock, un grupo de cristianos o un colectivo activista de tiempo completo que participa en la creación de un espacio autónomo en una

La solidaridad en la era de las redes digitales

ciudad de Europa. En las redes digitales los mensajes circulen de forma inmediata a bajo coste, habilitan el encuentro y la cooperación. Lo que se experimenta no es tanto la capacidad de actuar en aras de un programa común, sino de prefigurar otro mundo posible, sin receta todavía. Corresponde en cierta manera a lo que Derrida augura como “la nueva Internacional”:

Es un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza, un lazo todavía discreto, casi secreto, como hacia 1848, pero cada vez más visible –hay más de una señal de ello-. Es un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, *out of joint*, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (Internacional antes, a través de y más allá de toda determinación nacional), sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase. Lo que se denomina, aquí, con el nombre de nueva Internacional es lo que llama a la amistad de una alianza sin institución entre aquellos que, aunque en lo sucesivo ya no crean, o aunque no hayan creído nunca en la Internacional socialista-marxista, en la dictadura del proletariado, en el papel mesiánico-escatológico de la unión universal de los proletarios de todos los países, continúan inspirándose en uno, al menos, de los espíritus de Marx o del marxismo... (1995: 99-100).

El Primer Encuentro Continental Europeo por la Humanidad y contra el Neoliberalismo realizado en Berlín en mayo de 1996 respondiendo al llamado del EZLN, buscó construir un nuevo internacionalismo. Los grupos europeos que se juntaban ante el llamado zapatista concluyeron:

Nos ha alcanzado la chispa del lejano y cercano Chiapas; acogemos la idea y la tomamos en serio: pensamos que una internacional abarca mucho más que acciones esporádicas de solidaridad internacional más o menos duraderas, habituales en los últimos decenios. Significa la elaboración conjunta a nivel mundial de un proyecto político, de una utopía social en cuanto ideal a realizar. Es un amplio movimiento de democracia de base y su construcción, su funcionamiento, sus contenidos y valores reflejan los de la ansiada sociedad futura. La Internacional es de igual modo una contracultura vivida como también un instrumento de lucha. (...) Una solidaridad política comprometida, no breve sino duradera y con fuerza, no es un hecho idealista o una ayuda ofrecida gentilmente, sino el producto de un trabajo a construirse conjuntamente, de objetivos conjuntos, en pocas palabras, es el producto de un proyecto político conjunto (México-Gruppe des FDCL, 1996: 84).

En la relatoría de dicho encuentro también hay una crítica importante a ciertas formas de solidaridad que encubren actitudes etnocentristas que se considera necesario desterrar:

El movimiento de solidaridad ha perdido su perfil político y estratégico por su institucionalización, también porque empezó a criticar más su “objeto” que el propio sistema. La desconfianza que ha crecido en muchos grupos del sur frente al movimiento de solidaridad tiene su raíz en una intromisión directa y un racismo que les estaba mostrado y del hecho que el movimiento de solidaridad siempre pretendía saber qué era lo mejor para el sur... sin una discusión crítica del eurocentrismo frente a grupos de referencia, una lucha común por una sociedad más justa no es posible. (Mexico-Gruppe des FDCL, 1996: 94-95).

La reflexión sobre el tema de la solidaridad que surge en la red zapatista cuestionó la década de auge de las organizaciones no gubernamentales internacionales,¹¹ acusadas de ser estructuras de contención de las contradicciones del sistema mundial. El discurso de la cooperación internacional promovido desde estas grandes instancias sufrió una crisis de legitimidad, al quedar desprovisto de sus aristas más políticas y convertirse en asistencialismo que ocultaba lo que los estados debían de cubrir.¹²

Años después, en junio de 2003, el *Aguascalientes*¹³ de Madrid, de clara inspiración zapatista, lanzó un texto bajo el título “La necesidad de traducir el zapatismo”, donde se reflexiona sobre los múltiples sentidos de la palabra solidaridad y la decisión de aplicarla como una forma de entender la lucha compartida, la creación de espacios de autonomía, la extensión como virus del ejemplo zapatista reinterpretado y actuado:

La premisa política que dio lugar a nuestro nacimiento...: la necesidad de traducir el zapatismo a nuestros propios lenguajes; construirlo desde nuestras claves y en nuestros contextos; superar cualquier dimensión asistencial y de mera “solidaridad” en nuestra relación con los hombres y mujeres del EZLN. Hace ya algunos años, leímos en los muros del Centro Social Leoncavallo de Milán una frase...: “*la mejor solidaridad con un centro social ocupado es construir otro*”. Desde este punto de vista, la mejor solidaridad con el zapatismo consistiría en construir el zapatismo madrileño, más allá de los significantes y códigos propios del sureste mexicano, entre puentes y traducciones inteligentes de las lógicas y propuestas zapatistas en nuestro idioma y con nuestra gente, en torno a los problemas y conflictos que nos afectan, conectados al carácter global de las

¹¹ Según Hardt y Negri (2002: 288) a principios de los noventa había más de dieciocho mil ONGs en todo el mundo.

¹² Según Echart, López y Orozco, este ciclo “sucede al agotamiento de un repunte movilizador que se da en el ámbito internacional, aunque con epicentro en Occidente, a lo largo de la década de los noventa, en torno a la actuación de entidades no gubernamentales (el “fenómeno ONG”) que impulsa la intervención de la “sociedad civil” en aquellas esferas de mercado, prestaciones y servicios sociales, abandonadas por un Estado con una progresivamente limitada capacidad de intervención” (2005: 90).

¹³ Así denominan el EZLN a los lugares destinados a recibir a la sociedad civil en sus territorios.

La solidaridad en la era de las redes digitales

resistencia contemporáneas, pero volcados sobre la dimensión local y la cotidianidad de la vida en nuestra ciudad, en nuestro país y en nuestro continente.¹⁴

Para la mayoría de quienes se han movilizado por Chiapas, incluso entre quienes se han abocado a conseguir recursos económicos para las comunidades indígenas, la idea de solidaridad se diferencia de caridad o de una obligación adquirida por una estructura organizativa y adquiere un tinte político. Así es para Matula y Eugenia, dos mujeres griegas de la Campaña “Una escuela para Chiapas”:

Pobres existen en todo el mundo. Todos los días nacen y crecen en la barbarie del capital de la sociedad en que vivimos. Indígenas -olvidados por completo- existen también en todas partes y casi siempre (cuando no son considerados un fenómeno curioso y exótico digno de observación antropológica o se les confina a reservas especiales), son invisibles o "inexistentes" para una sociedad que pretende la homogenización y la aniquilación de la diferencia a través del poderío universal del dinero. Pero esta Campaña no es una asociación humanitaria. No ayuda a los pobres con las sobras de los ricos a cambio de la expiación de sus culpas. Tampoco distribuye las migajas de las empresas estatales para aliviar las heridas que los mismos estados capitalistas generan. No es un grupo cultural que intenta ayudar en la conservación de las tradiciones de los indígenas cuando a ellos mismos les resulta imposible mantenerse con vida, arrasados como están por el hambre, la miseria y la enfermedad. En definitiva, la Campaña decidió ocuparse de los indígenas de Chiapas porque se habían revelado. Porque gritaron "¡Ya basta!" a la miseria, la humillación y la represión a través del único modo en que podían hacerlo, sin transacciones ni concesiones. Porque intentan la realización de su visión colectiva "aquí y ahora". Porque se atreven a tener esperanza y porque saben callar sin dejar de resistir. Tienen la fuerza de esperar sin ceder, de aprender de sus errores, de cuestionar incluso sus tradiciones aunque desean la conservación de su memoria colectiva...¹⁵

El surgimiento espontáneo de una red transnacional en Internet

No fue el EZLN el que lanzó la iniciativa de crear una red en Internet para buscar el apoyo a su causa, sino que apareció por generación espontánea. La primera de todas las páginas electrónicas sobre Chiapas, apareció a finales de marzo de 1994 con el título de *Ya Basta* en la dirección www.peak.org/~justin/ezln, y era realizada por el estudiante de literatura inglesa, Justin Paulson, del Swarthmore College de Pennsylvania. Justin explicaba al periódico La Jornada:

¹⁴ Aguascalientes de Madrid, “La necesidad de traducir el zapatismo”, recibido por correo electrónico de la lista Chiapas-I, junio 2003.

¹⁵ Página Chiapas de la Confederación General del Trabajo de Madrid, España, (2006) http://www.cgtchiapas.org/article.php?id_article=442, consultado en diciembre 2006.

Desde el primero de enero de 1994 me interesé en el movimiento zapatista. Durante los siguientes meses trataba infructuosamente de hallar información, y no encontraba mucho en periódicos, revistas ni en la red. En marzo de 1994 entré a la World Wide Web y pensé: si estoy buscando información al respecto y encuentro tan poco material, ¿por qué no compartir con el mundo todo aquello, aunque poco, de lo que hallo? de manera que empecé un archivo, en la red, con noticias, comunicados y todo lo relacionado con el EZLN. Eso fue a fines de marzo y principios de abril de 1994. La mayor parte de la información me llega directa, de organizaciones, voluntarios que me brindan traducciones al alemán, italiano, portugués, para expandir la difusión de los comunicados al mayor número de idiomas posible. Todo me llega a través de la red, y algunas veces por fax, o gente que viaja a Chiapas. Mucha información me llega desde la ciudad de México. Yo mismo pongo todos los días *La Jornada* en mi espacio, desde EU, donde es masivamente consultada, de manera que muchas veces no necesito sino hacer una copia e ingresar nueva información a la página del EZLN.¹⁶

Desde el principio, movidos por el entusiasmo, surgieron quienes espontáneamente y de forma anónima traducían los comunicados y las notas a varias lenguas. Poco a poco este trabajo inaudito de difusión, intercambio de informaciones e interpretaciones se fue perfeccionando ante la ampliación de usuarios de esta tecnología y los intensos debates que se generaron.

La importancia de las iniciativas personales en la distribución de la información sobre el alzamiento zapatista permite entender su difusión internacionalizada y muestra una solidaridad cada vez más construida a partir del juicio personalizado que busca a otros en operaciones de información en la red, aunque por supuesto también participan organizaciones y colectivos así como actividades *in situ*. Esta tendencia se profundizará cada vez más en la siguiente década: a la par de las demandas de no delegación aparecerán movimientos sociales contruidos más por individuos que por agrupaciones, articulados en red.

En su momento, el zapatismo coincidió con el desarrollo de Internet.¹⁷ Para Acción Zapatista, grupo formado en Austin, Texas, a mediados de los noventa, las computadoras no han venido a remplazar otras formas esenciales de organización, como los encuentros cara a cara o los programas de radio, los artículos de la prensa underground, las redes revolucionarias de artistas, música y los shows televisivos. “Pero las computadoras

¹⁶ Entrevista con Justin Paulson, *La Jornada*, México, 10 de agosto de 1996.

¹⁷ Así lo señala Stephan Wray (1998): “El activismo informatizado permaneció en la periferia de los movimientos políticos y sociales hasta la explosión de Internet a principios y mediados de los noventa y aún hasta la llegada de los navegadores gráficos en 1994 y 1995”.

hicieron posible una más rápida diseminación de la información y del análisis como nunca antes había ocurrido entre movimientos de base”.

La fuerza de la red zapatista fue precisamente mostrar la potencia que suponía usar las tecnologías digitales para tejer vínculos políticos, propiciar el debate, el aprendizaje y el apoyo mutuo entre movimientos sociales. Alrededor de Chiapas surgieron las primeras reflexiones sobre Internet y sus posibilidades para construir coaliciones y redes distribuidas para las luchas. Uno de sus promotores desde la Universidad de Texas, Harry Cleaver (1995) expone en “Zapatismo en el ciberespacio”:

Inspirado en la lucha zapatista, y por la democracia directa en las comunidades zapatistas, gentes de todo el mundo están usando la Red no sólo para la solidaridad sino para discutir el significado de las nuevas propuestas de organización y democracia fuera de Chiapas. (...) Si la gran debilidad de las luchas contemporáneas contra el neoliberalismo en todo el planeta es su aislamiento, la Red provee un importante medio de vinculación. Las luchas que logran acceder a la Red, pueden tener contactos frecuentes y eficientes con otros de tal manera que se sientan parte de un movimiento global. Pueden saber rápidamente qué se está haciendo en cualquier otra parte y actuar en consecuencia. Las luchas que no tienen acceso pueden, por supuesto, usar otros métodos tradicionales y más lentos para conseguir el mismo fin, pero la eficiencia de las redes electrónicas sugiere que para extenderse hacia todas las comunidades alrededor del mundo debe ser una prioridad urgente. Nota: Enfatizamos la importancia del acceso colectivo a la Red más que el individual porque las habilidades pueden ser conseguidas de forma más rápida y porque no todo el mundo necesita o quiere estar involucrado en este aspecto de la organización y la lucha.

El zapatismo transnacional ha intentado actuar como escudo protector para las comunidades rebeldes de Chiapas, presionado a las élites políticas e intelectuales, a las organizaciones civiles mundiales, difundiendo las violaciones a los derechos humanos cometidas por soldados y paramilitares, manifestándose en distintas ciudades para llamar la atención de la opinión pública, acudiendo a los pueblos chiapanecos como observadores por la paz, apoyando la construcción de la autonomía indígena y sus proyectos.

Esta red solidaria manejó un amplio repertorio de acciones y construyó un imaginario zapatista de libre inspiración en distintos contextos del mundo, dinamizando así la esperanza y las nociones comunes para las luchas más allá de sus contextos locales. Como primer ensayo de un ciclo de protestas globales contra la globalización neoliberal, muchos jóvenes acudieron a las convocatorias del EZLN como los Encuentros Intercontinentales por la Humanidad y contra el Neoliberalismo de 1996 y 1997, muchos leyeron en algún momento los comunicados del subcomandante Marcos, o bailaron al son de las bandas que

hablan sobre Chiapas o se toparon con las denuncias de las violaciones a derechos humanos en el sureste mexicano o compartieron la iconografía de los pasamontañas y de Zapata, convertidos en símbolos globales como el Che, impresos en camisetas, carteles y rolas. Chiapas se inscribió en la biografía de los activistas pertenecientes a una generación de luchas sociales que corresponde con la última década de los 90 y los primeros años del siglo XXI y que se caracterizan por la emergencia de Internet y el ideal de la horizontalidad de las redes distribuidas (todos con todos), sin jerarquías ni comandos rectores.

Esa matriz común que se gestó alrededor del zapatismo la reconocen los activistas dinamizadores de la marcha de Seattle de 1999 en el libro *We are everywhere: the irresistible rise of global anticapitalism* (Estamos en todas partes: la emergencia irresistible del anticapitalismo global):

Hemos decidido empezar (la historia del movimiento anticapitalista global) con los zapatistas ya que vemos en su levantamiento el primero de enero de 1994 el anuncio de una nueva era de movimientos de resistencia...

Cuando empezamos a juntar todas estas historias (de luchas en todo el mundo), nos emocionó confirmar lo que siempre habíamos sospechado: los movimientos separados convergen, se reconocen unos a otros como aliados y luchan juntos. Entonces, ¿cómo hacer caber todo esto? Bien, los zapatistas, desde detrás de sus máscaras, están diciendo no hagan lo que nosotros, sino “nosotros somos ustedes” (Notes from Nowhere, 2003: 15).¹⁸

El ciclo altermundista, con sus contra-cumbres y bloqueos de las reuniones de las instituciones económicas internacionales, con sus Foros Sociales contrapuestos a los Foros Económicos Mundiales de Davos, sufrió un declive a mediados de la primera década del XXI cuando la coyuntura geopolítica mundial obligó a un replanteamiento de métodos y repertorios tras los atentados contra las Torres Gemelas de Nueva York y las posteriores guerras contra Irak y Afganistán violatorias de todos los derechos humanos.

Sin embargo la inspiración zapatista volvió a aparecer, por ejemplo, en España en 2011 en las acampadas masivas del movimiento de L@s Indignad@s, o en las invocaciones del movimiento Occupy Wall Street ese mismo año. La impronta de la solidaridad política entendida como red de acción y como imaginación de otra globalización posible más allá de las fronteras de los estados y del capitalismo, inaugurada

¹⁸ Traducción mía.

con el zapatismo transnacional, no ha dejado de iluminar las prácticas y los discursos de los movimientos más diversos en los rincones más remotos del planeta, ahora en muchos casos vinculados por un *hashtag*.

Algunos apuntes como conclusión

La solidaridad como vínculo político es siempre la detonación de la imaginación creativa en el encuentro con los otros que hace posible pensar la transformación social; en este sentido es polémica, contingente y parcial, no puede pensarse como solidaridad universal o humanidad reconciliada. La solidaridad que hemos descrito en las redes transnacionales de un mundo interconectado, implica júbilo y expansión, pero también fragilidad, pues no necesariamente crea organización ni permanencia, sino deseo que compone y potencia de acción que se actualiza o se desvanece. El entusiasmo por la rebelión zapatista generó una red que supo vehicularse en Internet para generar una serie de nociones comunes que alimentaron el imaginario activista de finales del siglo pasado y principios del actual traspasando fronteras y culturas, configurando una inspiración y una serie de luchas y movilizaciones por otro mundo posible, una nueva Internacional, como decía Derrida, sin contrato, *out of joint*, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional...

Bibliografía

- ANDERSON, B. (1991). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARENDT, H. (1998). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- ARENDT, H. (2002). "El juicio. Extractos de las conferencias sobre la filosofía política de Kant". En *La vida del espíritu*. Paidós: Barcelona, 453-470.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1996). "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido". En *Estudios Públicos*, 63, Chile, 1-54.
- BUENO, G. (2004). "Proyecto para una trituración de la Idea general de Solidaridad". En *El Catoblepas*, 26, España, abril de 2004.

- CLEAVER, H. (1995). "Zapatistas in Cyberspace. A guide to analysis and resources". En *Harry Cleaver homepage*, www.eco.utexas.edu/Faculty/Cleaver/zapsincyber.html (Consultado marzo 2007).
- DELEUZE, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. El Aleph Ediciones.
- DERRIDA, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- ECHART, E., LÓPEZ, S. y OROZCO, K. (2005). *Origen, protestas y propuestas del movimiento antiglobalización*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- GILLY, A. (1995). "Chiapas: Valores contra cinismo" en *Nexos* 214, México, octubre de 1995.
- GÓMEZ GERRI, J. (2006). "Capital social a distancia. Redes sociales, medios de comunicación y solidaridad". En Nos, Eloisa; Gámez, María José (eds.), *Medios de comunicación y solidaridad: Reflexiones en torno a la (des)articulación social*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I.
- HARDT, M. (2004). *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- HOLLOWAY, J. (1996). "La resonancia del zapatismo". En *Chiapas*, 3. México: Ediciones Era.
- HUNT, S., BENFORD, R. y SNOW, D. (1994). "Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos". En Laraña, Enrique y Joseph Gusfield, *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, 221-251.
- ISLAS, O. y GUTIÉRREZ, F. (2003). "Internet, el medio que cambió a la comunicación". En *Razón y Palabra*, 34, septiembre de 2003 <http://www.razonypalabra.org.mx/espejo/2003/septiembre.html>
- KANT, E. (1979). "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor. 1789". En *Filosofía de la historia*. México: FCE, 95-122.

- KEOHAND, R. Y NYE, J. S. (1973). *Transational relations and world politics*. Harvard University Press.
- LEBOT, I. (1997). *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. Barcelona: Plaza y Janés.
- LÉVY, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.
- LEYVA SOLANO, X. (1998). "De Las Cañadas a Europa: Niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) 1994-1997". En *Desacatos* 1, México: CIESAS, 56-87.
- MARCHART, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MASSEY, D. B. (1994). *Space, place, and gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MATE, R. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- MEXICO-GRUPPE DES FDCL (1996). "Reader del Primer Encuentro Europeo por la Humanidad y contra el Neoliberalismo", Mexico Gruppe des FDCL, Berlin, julio de 1996.
- MIER, R. (2007). "Autonomía y vínculo: la creación de la acción colectiva", ponencia en el Coloquio Internacional *La autonomía posible*, Ciudad de México, UACM, 24 de octubre de 2007.
- Notes from Nowhere (ed.) (2003). *We are everywhere. The irresistible rise of global anticapitalism*. New York: Verso.
- OLESEN, T. (2004). "Globalising the Zapatistas: from Third World solidarity to global solidarity?". En *Third World Quarterly*, vol. 25, 1, 255-267.
- RHEINGOLD, H. (1996). *La comunidad virtual: una sociedad sin fronteras*. Barcelona: Gedisa.
- ROVIRA, G. (2009). *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*. México: ERA.

ROVIRA, G. (2010). “El entusiasmo por la rebelión indígena de Chiapas y la difusión del zapatismo más allá de las fronteras”. En Albertani, Rovira y Modonessi (Coord.). *La autonomía posible*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 415-448

SPINOZA, B. (1958). *Ética, demostrada según el orden geométrico*. México: FCE.

SUBIRATS, E. (2001). *Culturas virtuales*. Madrid: Biblioteca nueva.

WRAY, S. (1998). “Worldwide Chiapas Protest Statistics: version 2.3”, correo electrónico enviado por la lista *Chiapas-l*, recibido el 25 de enero de 1998.

Guiomar Rovira Sancho

Doctora en Ciencias Sociales, área de Comunicación y Política. Profesora investigadora del Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.