



# **Crítica y Derecho**

## **Revista Jurídica**

e-ISSN 2737-6281 / p-ISSN 2737-629X

<https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/criticayderecho/issue/view/297>

### ***Desafíos contemporáneos del derecho y la democracia***

---

*La voluntad política de los pueblos indígenas y sus instituciones: El caso del ejército zapatista de liberación nacional*

*The political will of indigenous peoples and their institutions:  
The case of the zapatista army of national liberation*

**Luis Enrique Bruno Vázquez**

Licenciado en Derecho. Estudiante en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

[luisenriquebrunovazquez@gmail.com](mailto:luisenriquebrunovazquez@gmail.com)

<https://orcid.org/0009-0005-1204-737X>

**Yessika Mabel Cepeda Arellano**

Doctora en Economía Política del Desarrollo. Catedrática en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

[yessika.cepeda@correo.buap.mx](mailto:yessika.cepeda@correo.buap.mx)

<https://orcid.org/0000-0003-0253-2783>

<https://doi.org/10.29166/cyd.v7i12.8756>

Recibido: 2025-08-08 / Aceptado: 2025-11-10 / Publicado: 2026-01-05



**Crítica y Derecho. Revista Jurídica. Vol. 7(12), (enero - junio, 2026). pp. 15-27.**

## RESUMEN

En el desarrollo de la vida pública de México han surgido nuevos actores políticos que destacan por tener una identidad colectiva que generan nuevas herramientas de representación para el ejercicio del poder. El Estado mexicano, desde su sistema político, destaca por una rigidez jurídica colonialista que, en los hechos, impone un etnocentrismo que somete las formas de representación política en torno a la partidocracia mexicana. El objetivo de la presente investigación gira en torno al análisis del neozapatismo esgrimido por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el cual ha creado un sistema de gobierno que responde directamente a las asambleas comunitarias. Esto se logrará mediante un trabajo narrativo-histórico documental que permitirá explicar el contexto por el que mandar obedeciendo se puede ver como un trasfondo filosófico que han forjado los pueblos indígenas al tenor de un pacto social surgido de una crisis, y que les permiten dirigir sus instituciones. Como conclusión, se argumenta que, el ejercicio del poder es vinculante para el neozapatismo, por ello, está sometido a una constante vigilancia directa de quienes sufren directamente sus efectos: las asambleas de mujeres y hombres como fuente original de soberanía indígena autónoma.

**Palabras Claves:** autonomía indígena, neozapatismo, democracia comunitaria, mandar obedeciendo, estado-nación, sujeto político colectivo.

## ABSTRACT

In the development of public life in Mexico, new political actors have emerged who stand out for having a collective identity that generates new tools of representation for the exercise of power. The Mexican state, through its political system, is characterized by a colonial legal rigidity that, in reality, imposes an ethnocentrism that subjugates forms of political representation around the Mexican party system. The objective of this research revolves around the analysis of neozapatismo advocated by the Zapatista Army of National Liberation, which has created a system of government that directly responds to community assemblies. This will be achieved through a narrative-historical documentary work that will explain the context in which 'to lead by obeying' can be seen as a philosophical background forged by indigenous peoples in response to a social pact arising from a crisis, allowing them to direct their institutions. In conclusion, it is argued that the exercise of power is binding for neo-Zapatismo; therefore, it is subjected to constant direct oversight by those who suffer its effects: the assemblies of women and men as the original source of autonomous indigenous sovereignty.

**Keywords:** indigenous autonomy, neozapatismo, community democracy, commanding by obeying, nation-state, collective political subject.

## INTRODUCCIÓN

Desde el momento en que el Imperio Español comenzó a perder su poder soberano y el liberalismo irrumpió en las Cortes de Cádiz (1808–1812), la configuración ideológica de los futuros gobiernos en el territorio de la Nueva España experimentó transformaciones significativas. Este proceso estuvo marcado por la introducción de un régimen liberal incipiente que trajo consigo ideas como la separación de poderes, el control parlamentario y el federalismo constitucional. Dichos principios se incorporaron tanto desde las formas políticas peninsulares como novohispanas, particularmente a través de la Constitución de Cádiz, y se vieron influenciados también por el pensamiento ilustrado europeo. En este contexto, la concepción del poder soberano dejó de ser una prerrogativa exclusiva del monarca y comenzó a entenderse como un mandato popular sustentado en el contrato social, conforme a la propuesta de Rousseau (1762). El ciudadano se definía entonces como parte de una colectividad regida por la igualdad ante la ley, lo que implicaba la disolución de regímenes como la república de indios. Esta visión emergía, además, en un contexto de

capitalismo global naciente, en el que el individuo era concebido como racional, portador de derechos naturales y propietario del producto de su trabajo (Locke, 1690).

Según Breña (2021), la élite criolla de América Latina celebró las independencias más por el interés de ocupar los cargos reservados a los peninsulares que por una convicción profunda en los principios ilustrados. En el caso mexicano, la independencia fue inicialmente un proceso de sustitución de élites, más que una transformación estructural. Los ideales de igualdad y libertad se incorporarían de forma posterior y parcial, debido a que ponían en riesgo el orden social jerárquico. En ese sentido, el Plan de Iguala, formulado por Iturbide, puede interpretarse como una reacción conservadora frente a la Constitución de Cádiz, negociada con sectores privilegiados como los militares, los grandes propietarios y la Iglesia.

Como afirma Clavero (1994), en los primeros momentos del constitucionalismo hispanoamericano "no serían así de entrada nunca los indios estrictamente ciudadanos, sujetos de pleno derecho, pero sí comprendidos en el interior de un sistema constitucional que conocía y manejaba perfectamente dicha discriminación" (pp. 35–36). Este punto marca el inicio de un largo proceso de aculturación política. Durante el siglo XIX, la hegemonía de la religión como fundamento de legitimación fue sustituida gradualmente por un discurso secular del progreso, en el que las identidades étnicas fueron invisibilizadas en el derecho positivo. Bajo una pretendida homogeneidad ciudadana, se institucionalizó un etnocentrismo mestizo, donde "ser indio" se convirtió en una categoría abstracta sin efectos jurídicos materiales ni protección efectiva.

Incluso tras la caída del porfiriato, el Estado posrevolucionario de la primera mitad del siglo XX adoptó un nacionalismo indigenista que instrumentalizó elementos culturales indígenas dentro del aparato ideológico estatal. En este marco, la categoría "indígena" adquiere una función analítica que permite comprender la posición subordinada que estos pueblos ocupan en el sistema social dominante. Como sostiene Fábregas (2021), se trata de una categoría que no refleja una situación estática, sino el resultado de un proceso histórico de dominación colonial. En consecuencia, dicha categoría da cuenta de relaciones de poder asimétricas que se han mantenido bajo nuevas formas institucionales.

Hobsbawm (2012) contribuye a esta visión crítica al señalar que la legitimidad estatal moderna no se fundamenta necesariamente en elementos como la lengua, la raza o la cultura originaria. Las justificaciones del Estado-nación son, en muchos casos, productos de negociaciones entre élites que instrumentalizan los protonacionalismos para construir relatos nacionales. Así, no es la nación la que origina al Estado, sino el Estado el que fabrica a la nación.

A lo largo de este proceso, el sujeto político indígena ha ido emergiendo tanto en su dimensión individual como colectiva. Aunque su exclusión ha sido sistemática, también ha desarrollado formas de resistencia frente al proyecto homogenizador de las élites, reclamando una participación real en la comunidad política. Esta situación obliga a cuestionar si no es momento de plantear un nuevo contrato social, basado en una integración originaria y no meramente reactiva.

En este sentido, Bobbio (2022) advierte que el poder público no debe pactar en secreto el destino de los ciudadanos, pues estos deben tener siempre la capacidad de velar por sus intereses mayoritarios. De lo contrario, los pactos se convierten en mecanismos de defensa de intereses particulares disfrazados de voluntad general.

Según Córdova (1972), las condiciones geográficas del territorio mexicano ofrecían serios obstáculos para la articulación de un poder central eficaz. La existencia de selvas, desiertos y cordilleras dificultó durante siglos la comunicación entre regiones, provocando que muchas comunidades vivieran en condiciones de aislamiento. Esta realidad contribuyó a la consolidación de un Estado con soberanía desigual: fuerte en el centro y débil en las periferias.

En este marco, el Estado mexicano ha sostenido una visión jurídico-centrista sobre los pueblos indígenas. Como señala Arellanes (2014), el Estado-nación hegemónico se estructura a partir de un derecho positivo cuya norma suprema es la Constitución, lo que refuerza una concepción unitaria e indivisible del territorio nacional. Desde esta perspectiva liberal, Bobbio (2021) recuerda que de las tres premisas del liberalismo —libertad, igualdad y

fraternidad—, sólo la primera y la última han sido medianamente satisfechas, mientras que la igualdad ha permanecido como una promesa incumplida, especialmente para los sectores históricamente excluidos.

En este contexto, Gaytán (2023) propone comprender la nacionalidad como un hecho cultural dinámico, que está en permanente construcción a través de procesos de intercomunicación transcultural. La nacionalidad, así entendida, no se identifica con la patria ni con el nacionalismo tradicional, sino que se reconstruye constantemente a partir de las experiencias históricas compartidas y disputadas.

Por último, es necesario distinguir entre conceptos como multiculturalismo y pluriculturalismo, hoy presentes en el lenguaje jurídico-político. Según Bonfil Batalla (1987), estos conceptos forman parte de lo que él denomina "indianidad", entendida como una construcción política que se manifiesta en las luchas por la autodeterminación de los pueblos originarios dentro de contextos plurinacionales.

En el contexto actual la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), como pacto político fundacional ha estado sujeto a expresiones del sujeto político indígena que han influenciado en sus numerosas modificaciones a los que como pacto social está sometido, tan es así que la evolución del artículo segundo constitucional, particularmente la de 2001 y 2024, reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derecho público, tanto en su dimensión individual como colectiva<sup>1</sup>. Sin embargo, dicho reconocimiento debe ir más allá de lo declarativo y traducirse en transformaciones estructurales que permitan una inclusión efectiva y equitativa en el modelo de Estado.

Este cambio en la redacción del artículo segundo responde como se ha afirmado antes a la movilización de los sujetos políticos indígenas que han ejercido acción política desde la sociedad civil en confrontación al Estado mexicano, que ha tenido que reconocer por fuerza de la presión política el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Lo anterior es así porque la sociedad civil mexicana puede ser entendida como un ente en constante transformación. Aunque está atravesada por un discurso nacionalista que la homogeneiza, en realidad se manifiesta como un mosaico de diversidad étnica y multicultural, basta con recorrer cualquier región del país para advertir la existencia de múltiples "Méxicos", cada uno con sus propios acentos, usos, costumbres y formas de entender la religión, la gastronomía e incluso la convivencia social.

En este sentido, la vida cotidiana de las comunidades indígenas no puede reducirse al concepto de folklore que prevalece en el imaginario colectivo. Su modo de vida está sustentado en una cosmovisión arraigada en una realidad empírica y en una concepción filosófico-espiritual propia. A partir de esta visión del mundo han surgido formas de organización social y política que, en muchos casos, representan una respuesta a la exclusión y al verticalismo de las estructuras de poder convencionales. Así, han emergido modelos de representación que se apartan de los esquemas establecidos por la Constitución y las leyes del Estado mexicano. Estas nuevas formas políticas - administrativas forjadas en el seno de las comunidades, se basan en principios de democracia directa, con asambleas comunitarias, representantes sujetos a mandatos vinculantes, rotación periódica de cargos y un compromiso absoluto con los intereses de la colectividad.

Desde esta perspectiva, el sujeto político activo no solo responde a las estructuras establecidas, sino que también tiene la capacidad de proponer y poner en práctica nuevas formas de organización social y política. En este sentido, los pueblos indígenas han desafiado las estructuras tradicionales del Estado al imaginar y materializar modelos alternativos de autogobierno, adaptados a su cosmovisión y necesidades específicas. Un ejemplo paradigmático de este fenómeno es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que desde su irrupción en la escena política en 1994 ha planteado una forma de organización basada en la autonomía, la autogestión y la democracia comunitaria. A través de sus Juntas

---

<sup>1</sup> Dicha afirmación se realiza conforme a la interpretación armónica y funcional del artículo segundo constitucional en los párrafos cuatro, cinco y especialmente el sexto que reza: Se reconoce a los pueblos y comunidades indígenas como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio. Congreso de los Estados Unidos Mexicanos. (2024). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Diario Oficial de la Federación. Artículo 2º. Recuperado de [https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/Constitucion\\_Politica.pdf](https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/Constitucion_Politica.pdf)

de Buen Gobierno y sus municipios autónomos, el zapatismo ha construido un modelo de autogobierno que desafía la lógica del Estado-nación y propone una alternativa desde las bases comunitarias.

Este no es un caso aislado. En diversas regiones del país, otras comunidades indígenas han implementado sistemas de gobierno propios, como en Cherán, Michoacán, donde la población decidió expulsar a los partidos políticos y organizarse mediante un consejo de gobierno basado en usos y costumbres. Este fenómeno demuestra que, lejos de ser simples receptores de políticas públicas, los pueblos indígenas son actores políticos con la capacidad de redefinir las reglas del juego y construir modelos de gobernanza que respondan a sus realidades. Así, su lucha no es solo por el reconocimiento jurídico, sino por la materialización de un ejercicio efectivo de autonomía que transforme la relación entre el Estado y las comunidades.

No puede pasarse por alto el papel que han desempeñado tanto el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como la comunidad Ke'eri de Cherán en la configuración del escenario político nacional, pues ambos se han constituido como actores políticos clave, aunque a través de métodos distintos.

El EZLN ha operado desde su origen en la clandestinidad y, en gran medida, sigue al margen de la legalidad estatal. Esto se debe a su naturaleza insurgente y a su declaración de guerra contra el Estado mexicano en enero de 1994, cuando denunció la exclusión sistemática de los pueblos indígenas dentro de un régimen etnocéntrico y colonialista. No obstante, su influencia en la legislación mexicana es innegable, particularmente a través de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, firmados en 1996 entre el EZLN y el gobierno federal. Estos acuerdos representaron el primer gran intento de reconocimiento de la autonomía indígena en México, estableciendo compromisos en materia de autogobierno, libre determinación, reconocimiento de los sistemas normativos indígenas, participación política y acceso equitativo a la justicia y a los recursos naturales.

Sin embargo, el Estado mexicano incumplió los Acuerdos de San Andrés al aprobar en 2001 una reforma constitucional sobre derechos indígenas que limitó el alcance de la autonomía y restringió la jurisdicción indígena al marco estatal, negando así la plena autodeterminación de los pueblos originarios. A pesar de este retroceso, los acuerdos fueron un parteaguas en la visibilización de las demandas indígenas y dieron pie a reformas en varios estados de la República, donde se reconocieron sistemas de gobierno basados en usos y costumbres, como en Oaxaca y Michoacán. Además, contribuyeron al debate sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el marco del Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, fortaleciendo así la lucha por la autodeterminación indígena en México.

Por otro lado, la comunidad Ke'eri de Cherán emergió como actor político desde una insurrección popular iniciada en abril de 2011. La comunidad se levantó contra la tala clandestina promovida por el crimen organizado, el aumento de la violencia e inseguridad, y la división política impulsada por las élites locales afiliadas al PRI y al PRD. En respuesta a estas amenazas, el pueblo expulsó a los partidos políticos y estableció un sistema de autogobierno, basado en su propia estructura comunitaria y en los principios de democracia asamblearia y rotación de cargos.

La lucha de Cherán ha sido un referente clave en la legislación mexicana desde 2011. La resistencia de la comunidad llevó a la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) a reconocer en 2014 el derecho de los pueblos indígenas a elegir a sus autoridades conforme a sus usos y costumbres, sin la intervención de partidos políticos. Este fallo fortaleció la aplicación del artículo 2º constitucional, que reconoce la autonomía indígena, y motivó reformas en diversos estados para ampliar el reconocimiento de los sistemas normativos indígenas en el ámbito electoral y gubernamental. Asimismo, influyó en la jurisprudencia electoral, facilitando la implementación de consultas indígenas vinculantes y la adecuación de normas estatales a los estándares internacionales de derechos colectivos, en línea con el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Así, el EZLN y la comunidad de Cherán representan dos métodos de lucha igualmente efectivos dentro de la realidad material de las comunidades indígenas. El neozapatismo ha construido una autonomía de facto, operando al margen del Estado, mientras que Cherán ha logrado el reconocimiento legal de su sistema de gobierno, ejerciendo el derecho desde una perspectiva de insurrección, tal como lo ha expuesto Aragón (2023).

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) nació en 1983. Inicialmente integrado por un reducido grupo de militantes marxistas-leninistas provenientes del norte del país, el EZLN fue transformándose progresivamente al entrar en contacto con las comunidades indígenas de Chiapas. El mestizaje ideológico entre el marxismo y las cosmovisiones indígenas dio lugar a una propuesta inédita: una insurgencia no orientada a la toma del poder estatal, sino a la defensa de la vida comunitaria, la dignidad y la autonomía de los pueblos originarios.

Durante la década de los ochentas el EZLN operó en la clandestinidad, organizando asambleas comunitarias, creando redes de apoyo mutuo y construyendo estructuras de resistencia. El levantamiento armado del 1 de enero de 1994, coincidiendo con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), fue una acción cuidadosamente planeada para llamar la atención nacional e internacional. La Primera Declaración de la Selva Lacandona denunció al neoliberalismo como una forma renovada de despojo y muerte para los pueblos indígenas, al eliminar las protecciones al campo y someter a las comunidades a la lógica del mercado (EZLN, 1994).

A diferencia de otras experiencias revolucionarias del siglo XX, el neo zapatismo no se centró en la toma del poder estatal, sino en la transformación del poder desde abajo. Muy pronto, tras los primeros combates de enero de 1994, el EZLN suspendió las acciones armadas y se volcó hacia el diálogo, la construcción de consensos y la movilización social. Apostó por la palabra y por la legitimidad ética como armas principales. En los Diálogos de San Andrés Larrainzar (1995–1996), el EZLN planteó una visión radicalmente democrática: el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho, con autonomía territorial, política y cultural.

Sin embargo, el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del gobierno federal —especialmente durante el sexenio de Ernesto Zedillo— profundizó la ruptura entre el EZLN y el Estado. En respuesta, el zapatismo se retiró del espacio institucional y decidió construir su autonomía en los hechos: en el territorio, en las prácticas, en las decisiones cotidianas. Así nacieron los Caracoles zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno, formas de autogobierno comunitario basadas en la rotación de cargos, formas ancestrales de organización, la rendición de cuentas, el respeto a las mujeres, la educación autónoma y la justicia popular. Este proceso, denominado por los propios zapatistas como “la otra política”, desafía tanto al modelo neoliberal como a la democracia representativa liberal (EZLN, 2003).

El neo zapatismo se presenta, así como una propuesta civilizatoria alternativa, que no busca reformar el sistema desde dentro, sino construir un mundo nuevo desde fuera. Su consigna “un mundo donde quepan muchos mundos” resume una visión profundamente pluralista y anticolonial: una crítica estructural al racismo, al patriarcado Estatal, al capitalismo y al Estado-nación homogeneizador.

En 2006, el EZLN lanzó “La Otra Campaña”, una gira nacional encabezada por el entonces Subcomandante Marcos (actual Subcomandante Galeano), cuyo objetivo era escuchar las voces de los excluidos —trabajadores, indígenas, mujeres, migrantes, disidencias sexuales— y tejer una red anticapitalista desde abajo. La Otra Campaña significó una crítica contundente a la izquierda electoral, a los partidos políticos y al oportunismo institucional. En contraste, el zapatismo insistía en que la verdadera transformación debía surgir de la sociedad civil organizada, no de los aparatos del Estado.

Desde su irrupción pública en 1994, el EZLN entendió que la batalla también era simbólica. Su lenguaje poético, irónico, humorístico y profundo rompió con la solemnidad del discurso político tradicional. Usaron metáforas, cuentos, silencios, juegos lingüísticos; así el uso de la risa, la ironía, de la poesía para comunicar su mensaje al mundo también representa un rompimiento de los usos del viejo esquema político que exige formalismo y solemnidad cuasi sacra, ¿de qué otra forma se podría expresar lo que sufre la existencia en el alma y el

corazón de los desamparados?, a ellos les funcionó hablar al nivel de aquellos que también sufren y se desesperan; han bajado el poder del trono, como dijo Juan Villoro más que una evasión o un vano ejercicio de la fantasía, la utopía permite otorgarle un sentido social a la espera, el futuro está al principio, es decir, en los principios.

El EZLN logró generar una narrativa potente en la que el lenguaje, la estética y la ética se convirtieron en herramientas de lucha. El uso del pasamontaña, por ejemplo, no fue solo una forma de ocultamiento, sino un acto político: mostrarse desde el anonimato para representar a todos los desposeídos. La imagen del Subcomandante Marcos, armado con una pipa y un libro, fue una ruptura estética con la figura clásica del guerrillero. El zapatismo no buscaba un mesías, sino una voz colectiva.

Uno de los puntos más irreconciliables entre el neozapatismo y el sistema político mexicano es su reivindicación de la autonomía plena, tanto política como territorial. Esta postura los ha colocado al margen no solo del poder estatal, sino también de los partidos políticos —incluidos los de izquierda—, cuya lógica gira en torno a la toma del poder y la administración de instituciones que el EZLN considera estructuralmente corruptas. Desde el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, el zapatismo ha sostenido que “otro gobierno es posible”, uno que no dependa de los tres niveles oficiales de gobierno, sino que se construya desde la comunidad, con base en la reciprocidad, la rotación de cargos, la no profesionalización de la política y el respeto a la diferencia.

El zapatismo representa también una ruptura epistemológica con la tradición del indigenismo estatal. A diferencia del modelo paternalista que concebía a los pueblos indígenas como objetos de políticas asistencialistas, el neo zapatismo los afirma como sujetos históricos, portadores de proyectos civilizatorios propios. Como señala Bonfil Batalla (1987), el indigenismo<sup>2</sup> fue una ideología para justificar la dominación: el EZLN desmonta esa lógica al proclamar que los pueblos originarios son los verdaderos forjadores de la nación.

Su consigna “¡Ya basta!”<sup>3</sup> no fue solo un grito de guerra, sino un llamado ético. Al denunciar el racismo, la desigualdad y la exclusión, el neo zapatismo reabrió preguntas fundamentales sobre el México profundo, la relación entre poder y pueblo, y la posibilidad de otras formas de vida. Desde 1994 hasta 2015, el EZLN mantuvo su coherencia: sin pactar con el poder, sin desviarse de sus principios, sin traicionar a su base social. En un país marcado por la violencia del narcotráfico, las desapariciones forzadas (como la de los 43 estudiantes de Ayotzinapa en 2014), la corrupción estructural y la crisis de legitimidad de las instituciones, el zapatismo representó una alternativa viva, ética y radical.

Su impacto también abrió puertas a nuevos sujetos políticos: movimientos feministas, luchas LGBTIQ+, ecologismos comunitarios y organizaciones autónomas encontraron inspiración en el ejemplo zapatista. El zapatismo se convirtió así en un referente global de resistencia al neoliberalismo, de construcción de mundos posibles y de reconfiguración de lo político más allá del Estado.

La historia del neo zapatismo no puede comprenderse si se limita al año 1994. Se trata de un proceso histórico más profundo, que hunde sus raíces en la larga resistencia de los pueblos indígenas frente a la colonización, la marginalización y el despojo. Desde la llegada de los españoles en el siglo XVI, pasando por la rebelión tzeltal de 1712, la participación indígena en la Revolución de 1910, las luchas campesinas posrevolucionarias, las guerrillas de los años 70, hasta el surgimiento del EZLN en 1983, existe una continuidad histórica marcada por el reclamo de tierra, dignidad, autonomía y justicia.

<sup>2</sup> Para Guillermo Bonfil Batalla, el indigenismo es una ideología construida desde fuera de los pueblos indígenas, que pretende definirlos, estudiarlos, representarlos y conducir su desarrollo sin reconocer su derecho a la autodeterminación. Es una política estatal y cultural que ha funcionado históricamente como un instrumento de control, disfrazado de protección o integración, con el objetivo de incorporar a los indígenas a la sociedad nacional dominante —el *México imaginario*— mediante la asimilación, y no a través del reconocimiento de su propia civilización —el *México profundo*. El indigenismo, según Bonfil, no parte del reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos históricos con proyectos propios, sino que los concibe como problemas a resolver, obstáculos para el desarrollo, o reliquias del pasado que deben ser superadas. Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo: Una civilización negada*. (pp. 123 – 128) Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional Indigenista. Recuperado de [https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos\\_200\\_Obras/Filosofias\\_pueblos\\_originarios/Mexico\\_profundo-Guillermo\\_Bonfil.pdf](https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofias_pueblos_originarios/Mexico_profundo-Guillermo_Bonfil.pdf)

<sup>3</sup>Originalmente HOY DECIMOS ¡BASTA! Al pueblo de México, expresada en la primera declaración de la selva Lacandona.

El neozapatismo representa una ruptura radical con el modelo hegemónico del poder político y con la narrativa estatal posrevolucionaria. No se limita a una crítica del sistema neoliberal o de los partidos políticos, sino que ofrece una propuesta civilizatoria alternativa: la construcción de autonomía desde abajo, basada en la comunidad, la pluralidad, la reciprocidad y el respeto mutuo. Esta propuesta no se inscribe en los marcos convencionales de la izquierda estatista ni del indigenismo institucional; es una apuesta por una democracia directa y comunitaria, profundamente anticapitalista, antipatriarcal y anticolonial.

El EZLN no se concibió a sí mismo como una vanguardia iluminada, sino como un instrumento para visibilizar las voces silenciadas de los pueblos originarios. Su eficacia política no radicó en la fuerza armada, sino en su capacidad para construir legitimidad simbólica, discursiva y ética, generando un lenguaje propio que ha inspirado a movimientos sociales dentro y fuera de México. A través de su resistencia autónoma, sus formas de gobierno propias, su práctica educativa alternativa y su crítica radical a la representación, el neo zapatismo ha mostrado que otro mundo no solo es posible, sino que ya se está construyendo desde las bases comunitarias. Su resistencia no se limita a la denuncia, sino que encarna una forma distinta de habitar la política: sin jerarquías, sin partidos, sin intereses personales, con un horizonte común que privilegia la vida, la dignidad y la autonomía. En un contexto global donde las democracias formales están cada vez más vacías de contenido, y donde el capitalismo neoliberal ha degradado profundamente el tejido social y ecológico del planeta, el ejemplo zapatista persiste como una referencia ética, política y cultural imprescindible.

La consigna “un mundo donde quepan muchos mundos” se ha convertido en una interpelación universal: una crítica a la homogeneización impuesta por el capital y una afirmación de la diversidad como principio político. No se trata solo de resistir, sino de “reexistir”, de crear nuevas formas de vida en común, nuevas pedagogías, nuevas epistemologías, nuevas formas de organización social que desafían las lógicas dominantes. El neo zapatismo, en ese sentido, no es solo un movimiento indígena o mexicano: es una semilla de transformación planetaria.

## DESARROLLO

### 1. Fundamentos ético-políticos de la autonomía zapatista: mandar obedeciendo, ética rebelde y la Ley Revolucionaria de Mujeres

En el entramado político, administrativo e institucional del zapatismo, tres fundamentos configuran una ética insurgente radical que ha logrado articular autonomía, autogobierno y subjetivación política desde los márgenes del Estado y del capital: el principio del *mandar obedeciendo*, la construcción de una *ética rebelde* como lógica de poder y de vida, y la proclamación de la *Ley Revolucionaria de Mujeres*. Estos tres pilares no solo estructuran el régimen normativo del EZLN, sino que constituyen una praxis pedagógica y filosófica que articula resistencia, regeneración comunitaria y transformación profunda del poder. En su conjunción se revela una concepción alternativa de la política, basada no en la representación ni en la conquista del Estado, sino en la reproducción colectiva de la dignidad.

El principio del *mandar obedeciendo* —formulado explícitamente desde los primeros años del alzamiento— es un dispositivo epistémico y normativo que invierte la racionalidad jerárquica del poder moderno. Lejos de tratarse de una consigna simbólica, el mandar obedeciendo opera como el mecanismo principal de control político, de legitimación institucional y de relación entre los niveles de gobierno y las bases comunitarias zapatistas.

Según Barbosa y Rosset (2023), este principio sintetiza una concepción comunal de la política que toma elementos de la tradición maya del consenso, el servicio rotativo y la autoridad como mandato revocable, integrando también aportaciones críticas de las corrientes marxistas-leninistas y de la teología de la liberación.

El mandar obedeciendo se concreta a través de los llamados *Siete Principios Zapatistas del Buen Gobierno*, formulados en diversos comunicados y ratificados en la práctica por las Juntas de Buen Gobierno (JBG), los Concejos Municipales Autónomos, los Caracoles y el

Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI-CG). Estos principios son: 1) Servir y no servirse; 2) Representar y no suplantar; 3) Construir y no destruir; 4) Obedecer y no mandar; 5) Proponer y no imponer; 6) Convencer y no vencer; 7) Bajar y no subir. La formulación de estos mandamientos políticos refleja una concepción ética del poder como servicio, como reciprocidad colectiva, y no como prerrogativa o recurso acumulable. Como explican las comunidades zapatistas en sus manuales de formación política, “el que manda lo hace obedeciendo al pueblo, y si no obedece, deja de mandar” Aguirre (2018).

Este principio organiza tanto la microfísica del poder comunitario como la macroestructura del autogobierno zapatista. En cada comunidad, los cargos se rotan periódicamente, los funcionarios no perciben salarios, están sujetos al juicio de las asambleas y deben rendir cuentas ante los Concejos y las JBG. La estructura misma del gobierno autónomo impide la profesionalización del poder, precisamente porque éste se concibe como una función temporal de servicio, no como una posición social de autoridad permanente. Así, el mandar obedeciendo regula no solo las relaciones políticas, sino también las formas de producción, justicia, educación, salud y seguridad en el interior de los territorios zapatistas.

Este principio encuentra su marco normativo más amplio en lo que Barbosa (2023) denomina ética rebelde, un concepto que alude a una matriz de valores, prácticas y normas comunitarias que rigen la vida zapatista. Esta ética no es una moral universal, sino una ética situada, histórica y performativa, que se construye en la resistencia al despojo, en la dignificación de la vida y en la reproducción de la comunidad. La ética rebelde es lo que permite que la política zapatista sea a la vez práctica y horizontal, es decir, que sea efectiva en la organización del territorio, pero también utópica en su promesa de un mundo diferente. Como argumentan Rosset y Barbosa (2023), se trata de una racionalidad que ha desplazado el principio de la eficacia técnica —propio del Estado moderno— por un principio de coherencia política: no se hace lo que sea útil, sino lo que es justo.

La ética rebelde se manifiesta especialmente en la forma en que se construyen las decisiones. El consenso es el método privilegiado de toma de decisiones, incluso en momentos de crisis. Las autoridades deben consultar a las asambleas, y estas pueden anular o corregir decisiones. La comunidad no solo participa: gobierna. Esta participación no se reduce a la emisión de una opinión, como en la democracia liberal, sino que implica deliberación, corresponsabilidad y construcción colectiva del sentido común. La práctica pedagógica del EZLN en sus Escuelitas y seminarios internacionales ha extendido esta ética más allá del territorio chiapaneco, convirtiéndola en referencia de movimientos sociales en América Latina y el mundo.

La *Ley Revolucionaria de Mujeres* representa una inflexión profunda en esta ética, al articular la perspectiva de género con la praxis de la autonomía. Su promulgación en marzo de 1993 marcó un hito: no fue solo la primera ley formal del EZLN, sino que fue elaborada, debatida y aprobada por mujeres indígenas dentro de un proceso político que integró pedagogía popular, análisis estructural de la opresión y transformación cultural profunda. Según relata Rosset y Barbosa (2023), el proceso de construcción de esta ley implicó meses de trabajo organizativo, encuentros comunitarios y ejercicios deliberativos donde las mujeres, muchas de ellas monolingües y sin escolarización formal, tomaron la palabra para identificar y nombrar las violencias estructurales que vivían: la exclusión política, la subordinación económica, la imposibilidad de heredar tierra, la violencia sexual y la negación de derechos básicos como la salud y la educación.

La Ley Revolucionaria de Mujeres consta de diez puntos fundamentales, entre ellos: el derecho a la participación política en cualquier nivel y cargo, el derecho a la autodeterminación reproductiva, a una vida libre de violencia, a la atención médica digna, al acceso al trabajo y a la educación, y a ser consultadas en las decisiones comunitarias. Esta ley no es un enunciado formal que espera implementación, sino una norma viva: ha transformado las relaciones familiares, las dinámicas comunitarias y la composición misma de las estructuras de gobierno zapatistas. Hoy, las mujeres ocupan cargos en las JBG, en los Concejos Autónomos y en los comités educativos, sanitarios, agrarios y culturales.

La existencia de esta ley debe leerse como una forma específica de feminismo decolonial, insurgente y comunitario, que no busca replicar las estructuras del feminismo

liberal, sino que parte de las condiciones concretas de las mujeres indígenas y de su historia de lucha. El patriarcado en los territorios indígenas no es solo un fenómeno cultural, sino una estructura histórica que ha articulado la violencia colonial, el capitalismo extractivo y el racismo institucional. Frente a ello, la Ley Revolucionaria de Mujeres es una respuesta integral, que no se limita al acceso a derechos, sino que exige una transformación estructural de las relaciones de poder, dentro y fuera de la comunidad.

En su conjunto, el mandar obedeciendo, la ética rebelde y la Ley Revolucionaria de Mujeres configuran un paradigma político alternativo: uno en el que la legitimidad se construye desde abajo, la autoridad se somete al juicio colectivo, y la política se hace inseparable del servicio a la vida. Esta tríada representa no solo una ruptura con el Estado liberal, sino también una crítica interna a los modelos de izquierda autoritarios y masculinizados. En la experiencia zapatista, el poder no se conquista: se construye, se comparte, se obedece. Y se hace desde una ética encarnada en la dignidad de quienes, habiendo sido históricamente silenciados, decidieron hablar, caminar y gobernar por sí mismos.

## **2. Hacia una arquitectura política de la autonomía: el entramado organizativo del zapatismo y la crítica del poder estatal**

La experiencia del EZLN representa un esfuerzo sin precedentes en América Latina por consolidar un modelo de autogobierno indígena radicalmente alternativo a la forma estatal moderna. Tras el alzamiento armado de 1994 y el posterior incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del Estado mexicano, el movimiento zapatista emprende un proceso de institucionalización de su autonomía, sustentado en una compleja arquitectura organizativa que se distancia tanto del clientelismo estatal como del verticalismo revolucionario clásico. Este sistema se articula a través de cuatro núcleos organizativos: el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG), los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), las Juntas de Buen Gobierno (JBG) y los Caracoles, cuyas funciones, estructuras y fundamentos normativos configuran una praxis política innovadora y coherente con una lógica de poder desde abajo.

El CCRI-CG representa la instancia superior del EZLN y se ubica en la intersección entre la autoridad política y la dirección ética del movimiento. A diferencia de las comandancias armadas tradicionales, esta estructura se compone de representantes de las comunidades indígenas, elegidos por asamblea y sujetos a los principios del servicio comunitario. Su autoridad no emana de una investidura legal, sino del reconocimiento colectivo y de su compromiso con el principio rector del "mandar obedeciendo". Esta forma de conducción política reproduce prácticas propias de los sistemas normativos indígenas, al tiempo que se inspira en una crítica marxista y anticolonial del poder centralizado Barbosa y Rosset (2023).

Los MAREZ, creados en 1998, son la expresión territorial del proyecto autonómico. Reivindican el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas, ejerciendo competencias sustantivas en áreas como salud, educación, justicia, agroecología, comercio y seguridad, sin recibir recursos del Estado mexicano. Cada municipio está gobernado por un Concejo Autónomo integrado por presidentes, jueces, tesoreros, síndicos y responsables de comités de salud, educación, agua, electricidad, limpieza y vigilancia. Las decisiones se toman por consenso comunitario y los cargos son rotativos, no remunerados y revocables. Esta estructura reproduce, pero también resignifica, las formas de gobierno comunitario existentes en Chiapas, insertándolas en una lógica de resistencia frente al despojo neoliberal y la marginación estructural.

En 2003 el EZLN anuncia la creación de los Caracoles y las JBG, lo que marca una reconfiguración institucional significativa. Los Caracoles son sedes regionales de gobierno autónomo que expresan, además de funciones administrativas, una dimensión simbólica. El nombre proviene de la cosmovisión maya, donde el caracol es símbolo del tiempo cíclico, la comunicación en espiral y la lentitud reflexiva. Cada Caracol alberga una Junta de Buen Gobierno, formada por delegados de los MAREZ, elegidos mediante asamblea y con mandatos rotativos. Su función es articular la coordinación regional de los municipios

autónomos, gestionar fondos colectivos, mediar en conflictos, ejercer funciones de justicia, regular el ingreso de visitantes, y acompañar actividades productivas y educativas.

Las JBG no sólo cumplen tareas de gestión, sino que representan una forma alternativa de democracia participativa. En ellas se consolidan los principios del mandar obedeciendo a través de mecanismos como la fiscalización directa por las bases de apoyo, el control comunitario y la revocación de cargos. Estos órganos son vigilados por el CCRI-CG, que actúa como garante de los principios éticos del movimiento y de su fidelidad a los Siete Principios Zapatistas. Además, las JBG operan como instancias finales del Sistema de Justicia Autónoma, una estructura que privilegia la reparación del daño, la mediación y la justicia restaurativa sobre el castigo punitivo y la sanción económica.

En términos jurídicos, el movimiento ha desarrollado una normatividad propia que incluye leyes como la Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha, la Ley de Impuestos de Guerra y un sistema de instrucciones internas. Estas leyes funcionan como marcos normativos para las autoridades autónomas y se aplican mediante prácticas jurídicas comunitarias que se diferencian radicalmente del sistema judicial estatal. La administración de justicia zapatista se basa en la cercanía cultural, el lenguaje accesible, la deliberación colectiva y la solución directa de los conflictos, lo que reduce los costos, el tiempo y la dependencia de intermediarios legales.

El financiamiento del sistema autónomo es también una muestra de su consistencia ideológica. Los servicios públicos —educación, salud, justicia, comunicación, producción, transporte— son sostenidos por los trabajos colectivos, los impuestos comunitarios y las donaciones solidarias. En muchos casos, cada clínica, farmacia, escuela o unidad productiva cuenta con un colectivo comunitario que aporta trabajo y recursos para su mantenimiento. Incluso existen formas de "seguro colectivo" basadas en la ganadería comunitaria, donde la venta de una vaca puede sufragar gastos médicos o reconstruir una vivienda tras un desastre Barbosa y Rosset (2023).

El pensamiento político zapatista se alimenta de un diálogo entre la cosmovisión indígena y las tradiciones críticas del pensamiento revolucionario. En sus textos, el EZLN recupera las contribuciones de Marx, Lenin, Gramsci, Che Guevara, entre otros, pero advierte que ninguna teoría puede sustituir el saber que emerge de la práctica comunitaria. Por ello, reivindican el "caminar preguntando" como método político, y promueven espacios de formación como la Escuelita Zapatista y los seminarios de pensamiento crítico frente a la hidra capitalista.

La comunidad, en esta experiencia, no es sólo un espacio social, sino una forma de organización política con capacidad de resistencia histórica. Tal como lo señala Casanova (2009), el zapatismo revela el potencial de la comunidad como base social para la producción, el comercio, la migración, la educación y la rebelión, abriendo una vía para la democratización radical de la vida. Esta idea es retomada por otros autores que consideran la experiencia zapatista como una propuesta de democracia desde los pueblos-gobiernos, donde la ciudadanía no es una concesión estatal, sino el ejercicio directo del poder por el pueblo organizado.

La experiencia zapatista constituye así una crítica práctica al modelo estatal capitalista. No se trata de un experimento marginal, sino de una transformación estructural del poder, anclada en el territorio y sostenida por el trabajo colectivo. Frente al agotamiento del modelo liberal, el zapatismo propone una forma de vida donde el poder es rotativo, el mando obedece, la ley se construye desde abajo y la economía está al servicio de la dignidad. En suma, el proyecto autonómico zapatista no sólo resiste al Estado y al capital: los desborda.

## CONCLUSIONES

El fenómeno que aquí se ha tratado de describir, responden a instituciones, justicia, presupuesto, administración y pactos políticos que como señala Aragón (2021) corresponde al establecimiento del derecho con formas propias, en dónde es importante: a) el pacto colectivo de una comunidad, b) construye instituciones consecuentes con ese pacto político, y c) cuenta con mecanismos jurídicos y políticos para defender ese pacto; de tal manera que

las instituciones del EZLN, pretenden ser una respuesta que en lo sustantivo sea congruente con las demandas originarias de las comunidades indígenas, sujetas a todas las condicionantes descritas en este ensayo.

Lo anterior basta para sustentar que este sujeto político indígena es activo clandestinamente según la visión del derecho positivo mexicano, que no puede aceptar la autonomía indígena que no esté sometida a los principios del estado nación en su integridad e indivisibilidad, mostrando con ello que en muchos sentidos los principios políticos que sostienen la soberanía del Estado mexicano según la CPEUM de 1917 ha quedado rebasada por los nuevos fenómenos de la sociedad civil indígena manifestados en sus articulaciones políticas.

Las instituciones descritas del EZLN representan una innovación tanto en el manejo de la administración pública que responde directamente a las asambleas de los municipios autónomos rebeldes, como en la representación política que estas otorgan a sus representantes. Por ello, la originalidad de dichas instituciones, así como la legitimidad de estas, representa uno de aquellos ejemplos que han avanzado sobre problemas que las instituciones del Estado mexicano no han podido superar como el centralismo, el etnocentrismo, la concentración del poder, la transparencia, la rendición de cuentas, la gobernanza, y la vinculación directa entre representantes y pueblo.

Finalmente, tal pareciera que para crear nuevas instituciones y mecanismos que permitan una conformidad de la sociedad civil para con las instituciones del Estado es necesario no sólo reformas y consignas políticas, sino movilizaciones efectivas de la sociedad civil que impacten no sólo en el derecho positivo, sino en el cambio de la cultura política que permita eliminar intermediarios entre la sociedad y las instituciones de tal manera que los secretos y el abuso de poder se vuelven inviables como maniobras y como imposibilidades de diseño estructural.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre Rojas, C. A. (2018). *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano* (14ª ed.). México: Contrahistorias. La otra mirada de Clío.
- Arellanes Jiménez, P. E. (2014). *Estado, indígenas y sus derechos humanos*. México: Ediciones Gernika.
- Bobbio, N. (2021). *Liberalismo y democracia* (J. F. Fernández Santillán, Trad., 17ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2022). *El futuro de la democracia* (4ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, G. (2011). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. México: *Anales de Antropología*, 9. <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1972.0.23077>
- Breña, R. (2021). *Liberalismo e independencia en la Era de las Revoluciones: México y el mundo hispánico*. México: El Colegio de México.
- Clavero, B. (1994). *Los derechos indígenas y el constitucionalismo latinoamericano*. México: Siglo XXI Editores.
- Córdova, A. (1972). *La formación del poder político en México*. México: Ediciones Era.
- De Sousa Santos, B., Araújo, S., & Aragón Andrade, O. (2021). *Descolonizando el constitucionalismo: Más allá de promesas falsas o imposibles*. Sao Paulo: Akal.
- Fábregas Puig, A. A. (2021). *Historia mínima del indigenismo en América Latina*. México: El Colegio de México.
- González Casanova, P. (2009). Los “Caracoles” zapatistas: redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación). En *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI* (pp. 335–337). México: Siglo del Hombre Editores; CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20150113030222/18.pdf>
- Hobsbawm, E. (2012). *Naciones y nacionalismo desde 1780* (J. Beltrán, Trad.). México: Crítica.

- Locke, J. (2024). *Segundo tratado sobre el gobierno* (A. Izquierdo, Trad.). México: Gredos. (Trabajo original publicado ca. 1690).
- Piñón Gaytán, F. (2023). *Filosofía política de la conquista (humanismos en confrontación)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pinheiro Barbosa, L., & Rosset, P. M. (2023). *Aprendizajes del Movimiento Zapatista: De la insurgencia armada a la autonomía popular*. México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Referentes. (2025). Juan Carlos Monedero: Vivir, doler y transformar el mundo [Episodio de podcast]. En *Referentes*. Spotify. <https://open.spotify.com/episode/0xD5u8EtKHK5DigfgTdy5?si=dDkxOISoTVKWCJa3kAF5yQ>
- Revista de la Universidad de México. (2023). *Revista de la Universidad de México* (Núms. 903/904, Nueva Época, diciembre de 2023 / enero de 2024). México: Cultura UNAM. <https://www.revistadelauniversidad.mx>
- Rousseau, J. J. (2024). *El contrato social* (S. Sevilla, Trad.). México: Gredos. (Trabajo original publicado ca. 1762).