

*Los zapatistas y el arte de la ventriloquia*¹

Pedro Pitarch

a finales de 1993 una organización revolucionaria llamada Ejército Zapatista de Liberación Nacional ultimaba los preparativos para tomar por las armas el poder en México. En apariencia era una acción absurda. Por una parte, este ejército que operaba clandestinamente en un rincón del estado de Chiapas, compuesto por campesinos indígenas, mal armado y relativamente pequeño, iba a declarar la guerra al gobierno y al ejército de México; pero la operación también parecía incierta desde un punto de vista político. En aquel momento el EZLN se definía a sí mismo en los términos convencionales de una organización revolucionaria armada de izquierda: un grupo de vanguardia que dirige al pueblo trabajador con el fin de tomar el poder e instaurar un régimen político socialista. En la atmósfera de descrédito que vivían las tentativas revolucionarias, y después de los acuerdos de paz en Centroamérica entre gobiernos y guerrillas, su lenguaje y su programa ideológico parecían fuera de lugar.

Y sin embargo, poco tiempo después de haber tenido lugar el levantamiento armado del 1 de enero de 1994, el Ejército Zapatista lograba modificar sustancialmente su perfil y se presentaba a la opinión pública como un movimiento de

¹ Parte de la tesis de este ensayo –que el EZLN pasó de presentarse como organización revolucionaria comunista a movimiento de autonomía cultural indígena por razones estratégicas– apareció en un artículo que publiqué en la revista *América Latina Hoy*, núm. 19, 1998, pp. 5-23. Una parte de éste fue reproducida en *Letras Libres* (edición española), núm. 1, 2001, pp. 50-56. Un argumento más cercano al que presento aquí, aunque en versión reducida, apareció en *Claves de Razón Práctica*, núm. 138, 2003, pp. 63-72. Este texto estaba en un principio pensado para los lectores españoles, así que ofrezco disculpas si reproduzco ciertos datos de sobra conocidos por los lectores mexicanos.

carácter étnico, defensor de la cultura y el orden tradicional indígenas. Dicho de otro modo, en el lapso de unos meses el EZLN había pasado de defender la revolución a defender la “política de la identidad”; su causa ya no era la del socialismo sino la de la dignidad de los indios. La nueva forma de presentarse de los zapatistas invirtió la situación inicial de debilidad y no sólo logró salvar a la organización, sino que le proporcionó una resonancia pública extraordinaria. Pero la política de la identidad tiene sus límites. Al desprenderse del lenguaje revolucionario y adoptar una retórica etnicista, los zapatistas se comprometieron también con un tipo de política que no resulta fácil abandonar una vez se ha optado por ella.

PRIMEROS CAMBIOS

Los documentos internos y la propaganda del EZLN inmediatamente anteriores a 1994 no dejan lugar a dudas acerca de su ortodoxia marxista. En 1993 las Fuerzas de Liberación Nacional (antecedente inmediato del EZLN) definían su tarea en los términos siguientes: “[l]os objetivos del Partido son organizar, dirigir y ponerse a la cabeza de la lucha revolucionaria del pueblo trabajador para arrancar el poder a la burguesía, liberar a nuestra patria de la dominación extranjera e instaurar la dictadura del proletariado, entendido como un gobierno de trabajadores que impida la contrarrevolución y comience a edificar el socialismo en México” (Declaración de Principios del Partido Fuerzas de Liberación Nacional, 1992, citado en De la Grange y Rico, 1998:226). Por su parte, el Reglamento Insurgente del EZLN de 1992 –esto es, el juramento que debía pronunciar quien ingresaba en la organización– dice: “Juro ante la memoria de los héroes y mártires de nuestro pueblo y del proletariado internacional, que defenderé los principios revolucionarios del marxismo-leninismo y su aplicación a la realidad nacional... Juro que combatiré, hasta la muerte si es preciso, a los enemigos de mi patria y por el socialismo. Vivir por la patria o morir por la libertad” (De la Grange y Rico, *op. cit.*:228).

Por tanto, no había nada en los objetivos declarados ni en el lenguaje del EZLN que lo distinguiera ideológicamente de otros grupos latinoamericanos que trataban de reproducir la revolución cubana mediante la lucha armada. Pero esta forma de presentación del EZLN iba a sufrir un vuelco con el inicio de la guerra. La noche del 31 de diciembre al 1 de enero de 1994 unos 3 000 guerrilleros salían de

sus campamentos de la región de Las Cañadas y tomaban militarmente varios pueblos y ciudades del centro de Chiapas. Ese mismo día el EZLN hacía pública la “Declaración de la Selva Lacandona”, redactada unos meses antes. Dirigido al pueblo de México, el tono de este documento es considerablemente distinto del de los boletines internos y de la propaganda con la que el EZLN se había definido hasta pocas semanas antes. Con este texto comienza lo que podría llamarse la fase “popular nacionalista” de la puesta en escena de los zapatistas. Un fragmento dice:

Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de setenta años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias. Son los mismos que se opusieron a Hidalgo y a Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero invasor, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfiristas, son los mismos que se opusieron a la Expropiación Petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismos que hoy nos quitan todo, absolutamente todo (*Declaración de la Selva Lacandona*, 1994:33-34).

Uno de los aspectos más llamativos de la Declaración de la Selva Lacandona es la completa desaparición del lenguaje revolucionario de izquierda. Su lugar ha sido ocupado por la retórica nacionalista de la Revolución mexicana, un lenguaje mucho más convencional y con el que los mexicanos se hallan bien familiarizados. La clave del argumento de la Declaración reside en la presentación del Ejército Zapatista como un movimiento de carácter nacional y épico en lucha con los extranjeros, o más exactamente contra un gobierno mexicano vendido a los extranjeros, es decir, ilegítimo. Un recurso de esta clase es desde luego casi universal, pero quizá hay algo característicamente mexicano en la estrecha asociación del EZLN con los héroes nacionales –en su lucha contra la traición y la legitimidad usurpada– que explica el fantástico eco que tuvo la Declaración. De hecho, en el

texto se invocaba la propia Constitución mexicana, recordando que la soberanía nacional reside en el pueblo, y que éste “tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno”. He aquí que en lugar de emplear el previsible lenguaje de la izquierda revolucionaria, que sin duda le hubiera alienado las simpatías de amplios sectores de la población mexicana, el EZLN usaba para legitimarse el mismo discurso que los gobiernos del PRI habían utilizado durante las últimas siete décadas. La Declaración del 1 de enero concluía con la demanda de “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”.

El lenguaje marxista-leninista había quedado estratégicamente apartado, pero tampoco había hecho todavía su aparición el lenguaje indianista. Se ha insistido poco en el hecho, notable visto en retrospectiva, de que en estos primeros comunicados apenas aparezca la palabra “indígena” o “indio”. Ni siquiera como un grupo social que pudiera equipararse a los “obreros, campesinos, estudiantes, profesionistas honestos, chicanos y progresistas de otros países” a quienes estaba dirigida la Declaración. Pese a que la base del Ejército Zapatista estaba formada por indígenas de Chiapas, el lenguaje que utilizaban sus dirigentes se encontraba todavía lejos del discurso identitario. Los “indios” o “indígenas”, en tanto categoría discrecional, aún no existían, probablemente estaban subsumidos en la categoría de “campesinos”, una práctica común entre los revolucionarios de izquierda, para quienes hasta ese momento “indio” era una categoría “culturalista”, más propia de antropólogos ofuscados que de un análisis objetivo y materialista de la realidad. Más aún, entre las numerosas leyes revolucionarias que se aplicarían en las zonas liberadas por el Ejército Zapatista –Ley de Impuestos de Guerra, Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha, Ley de Derechos y Obligaciones de las Fuerzas Armadas Revolucionarias, Ley Agraria Revolucionaria, Ley Revolucionaria de Mujeres, Ley de Reforma Urbana, y otras– no figuraba ninguna Ley de Derechos Indígenas.

Volvamos por un momento a los acontecimientos de principios del mes de enero de 1994. Una vez ocupadas las poblaciones del centro de Chiapas, los zapatistas, de acuerdo con su plan de “guerra popular prolongada”, debían seguir avanzando hasta llegar a la ciudad de México. Quizá esperaban que su acción fuera la mecha que encendiera la pólvora en todo el país. Pero no sucedió así. La

reacción del ejército mexicano, que ya conocía de la existencia del EZLN, fue inmediata y contundente y pocos días después los zapatistas se replegaban a la zona de Las Cañadas de la que habían partido. En aquel momento podían haber sido aniquilados. Por suerte, un buen número de periodistas y observadores mexicanos e internacionales descendía como por arte de magia sobre Chiapas, y la presión de la opinión pública nacional e internacional, junto quizá con la tradición negociadora del régimen, obligaba al gobierno mexicano a adoptar una salida no militar. El 12 de enero el presidente de México, Carlos Salinas de Gortari, declaraba el cese del fuego y anunciaba una ley de amnistía y el inicio de las negociaciones.

LOS INDIOS EN LA PRENSA

El hecho es que el EZLN no tenía nada concreto que negociar. Durante años se había estado preparando para tomar el poder y las negociaciones políticas no tenían cabida en sus planes. El propio subcomandante Marcos lo admitía poco después en una entrevista: “se saltó tan rápidamente de la fase militar a la fase política, que no estábamos preparados para el diálogo” (*Chiapas*, 1994:164).

En aquel momento y bajo aquellas circunstancias la prensa comenzó a jugar un papel clave. Desde luego, todos los medios de comunicación mexicanos e internacionales se volcaron sobre los sucesos de Chiapas. Pero hubo un diario en particular, *La Jornada*, que no sólo se ocupó de transmitir las noticias, sino que intervino a su vez decisivamente en la rápida reconstrucción de la imagen pública del EZLN. Por una parte, *La Jornada* fue el periódico que mayor cobertura dedicó a Chiapas, una atención que durante los primeros meses fue prácticamente exclusiva. Pero sobre todo debido a la abierta simpatía que mostró por los zapatistas y a la admiración por su dirigente, este fue el medio principal del que se valió el subcomandante Marcos para difundir sus comunicados y propaganda.²

² En el libro citado más arriba, De la Grange y Rico –periodistas que han cubierto el conflicto de Chiapas–, describen el deslumbramiento de la prensa ante el personaje. Los periodistas se entregan a él y no dudan de la información que les proporciona: en las ruedas de prensa, meticulosamente preparadas y llenas de golpes de efecto, le aplauden, y quienes hacen preguntas discordantes son abucheados por el resto. Marcos veta a los periodistas que no informan de manera simpática acerca del EZLN, y cunde la autocensura “para no hacer el juego al gobierno”.

Desde los primeros días del conflicto, *La Jornada* se refirió a los integrantes del EZLN como “indios” o “campesinos indígenas”, y la rebelión armada fue caracterizada como un movimiento indio. Hasta donde sé, la primera referencia que hizo Marcos a “indígenas” tuvo lugar el 2 de enero de 1994 en la conferencia de prensa que dio en la plaza de San Cristóbal de Las Casas. En una larga entrevista con los periodistas de *La Jornada*, deslizó la siguiente frase: el Tratado de Libre Comercio representa un “acta de defunción de las etnias indígenas de México”. Sólo hizo esa alusión a la cuestión indígena en toda la entrevista, pero en el segundo encabezado de la noticia la periodista escribió: “Se trata de un movimiento étnico” (Pérez y Rojas, 1994).

Pero al inicio el término “indio” se empleaba de una manera débilmente connotada. Los indios eran principalmente campesinos pobres y analfabetos, y lo que los convertía en tales era su situación de marginación económica. Por consiguiente, en los primeros días tanto las noticias como los artículos de opinión insistían en las condiciones de analfabetismo, viviendas sin drenaje, sin electricidad, suelo de tierra, y otras en que estaban sumidos los indígenas de Chiapas. Se insistía también –con muy poca información–³ en el acaparamiento de la tierra por parte de finqueros y ganaderos, y en la inexistencia de una auténtica reforma agraria: “[u]na *clase* que no tiene nada que perder y todo que ganar con una revolución”; “[a] Chiapas en realidad nunca llegó la Revolución mexicana”. En muchos sentidos, eran todavía los “indios” que de manera espontánea los lectores podían asociar con el ejército de Emiliano Zapata, esto es, campesinos de lengua náhuatl, pero salvo por este detalle, no muy diferentes de cualquier otro campesino pobre mexicano. Las expresiones utilizadas solían unir las dos palabras: “el pueblo campesino-indígena”, “la insurrección campesino-indígena”.

Más aún, los artículos de opinión de los primeros meses caracterizaban el movimiento como agrarista: “[e]l problema de Chiapas es la tierra. La disputa por la tierra está en el corazón del conflicto chiapaneco”, o “[e]l conflicto de Chiapas es

³ Los lugares comunes erróneos sobre las condiciones económicas y sociales de los indígenas de Chiapas circularon durante mucho tiempo, y todavía lo hacen. Para una revisión crítica de algunos de ellos, véase el artículo de Viqueira (1999). Para una historia de los cambios sociopolíticos experimentados en el mundo indígena en la última década, véase Rus (1995). Una visión amplia y bastante completa, desde la antropología y la historia, sobre los indígenas de Chiapas, se encuentra en Viqueira y Ruz (1995).

predominantemente agrario, y después racial, social y político”. La identificación de los sublevados con la figura legendaria de Zapata pareció gozar de cierta suerte en los dos o tres primeros meses de 1994 (después de todo, los insurrectos se autodenominaban zapatistas), y de hecho las imágenes de Zapata y del “indígena” irían unidas durante algún tiempo. Los primeros comunicados del EZLN hacían continua referencia a Zapata, y el 10 de abril el EZLN celebró en sus campamentos la fecha de su nacimiento, de lo cual la prensa se hizo ampliamente eco. Incluso el subcomandante Marcos comenzó a hablar en sus comunicados de la creencia indígena en Votán-Zapata, una suerte de fusión de una supuesta deidad maya con el héroe mexicano. (Votán es una figura mencionada por un obispo español del siglo XVII, pero completamente desconocida para los indígenas actuales de Chiapas, y sin embargo muchos creyeron y sostuvieron que, como el pasamontañas y otros emblemas accidentales de los zapatistas, constituía una creencia indígena esencial). Pero significativamente, la identificación con Zapata no tuvo al final demasiada fortuna entre la opinión pública y acabó por diluirse, abandonada tanto por la prensa como por los propios zapatistas.

La identificación con lo “indígena”, en cambio, iba a conocer un éxito extraordinario. Ahora bien, el propio significado de “indígena” fue modificándose con el paso de los meses. Su uso perdió paulatinamente el carácter negativo de población marginada y definida por sus carencias, para adquirir nuevos matices positivos, sobre todo de carácter identitario. En lugar de ser simplemente indios, pasaron poco a poco a ser “etnias” o “grupos étnicos”, y más adelante “pueblos indígenas”, grupos con una cultura propia y distintiva. No sólo eran gentes distintas a los demás mexicanos, sino también más auténticas y moralmente superiores.

En este cambio gradual de percepción también participaron de manera decisiva los artículos de opinión aparecidos en la prensa. A lo largo de 1994 y todavía en 1995 numerosos intelectuales mexicanos se sintieron obligados a escribir un artículo en *La Jornada* explicando y explicándose las causas de la rebelión en Chiapas (pero no sólo los intelectuales mexicanos: el conflicto en Chiapas estaba sirviendo, especialmente en los países del sur de Europa, para revalorizar el papel del intelectual, que ahora reencontraba lo que parecía una causa moralmente bien definida y sin las ambivalencias que ensombrecían las posturas sobre otros conflictos, como los de Irak o las guerras yugoslavas). Exceptuando los primeros me-

ses, cuando la marginación económica y la cuestión agraria fueron las explicaciones comunes, el juicio de los artículos giraba en torno del valor de las culturas indígenas y su relevancia para la identidad mexicana. Por ejemplo, un artículo relativamente temprano decía:

Frente a la intolerancia, Chiapas pone en el primer plano la lucha de los indios por recuperar su dignidad, y esto no supone únicamente derrotar a la miseria y a la marginación, sino el respeto a sus creencias, a sus costumbres, a su visión particular del universo y del hombre. Ellos son los depositarios del conocimiento de los antiguos mexicanos. ¿Qué tanto queda de ese conocimiento entre las actuales comunidades indígenas mesoamericanas? Ni siquiera podemos contestar a esta pregunta. ¿Qué características presenta la fusión del conocimiento antiguo con el saber occidental? Sea como sea, nuestro país ha cambiado, tiene que cambiar, Chiapas es México. No podemos seguir humillándonos a nosotros mismos (Flores, 1994).

Se trata de un argumento característico. Los artículos enfatizaban los estereotipos convencionales acerca de los indígenas –su sabiduría, la relación con la naturaleza, el respeto a los demás, la democracia directa, etc.–, pero, más aun, los indígenas mostraban, como en un espejo, “el verdadero rostro de México”, un rostro que la modernidad o sus intentos ocultaba. Una parte considerable de estos artículos estaban firmados por antropólogos mexicanos, entre quienes, como entre la mayoría de los antropólogos del mundo, la cuestión de la identidad se había convertido en el tema académico por antonomasia. Por lo demás, el proceso se vio acompañado por una eclosión de exposiciones artísticas y reuniones científicas sobre las culturas indígenas de México.

Lo extraño es que los artículos de opinión se ocupaban de los indígenas, pero no del EZLN. Aunque la caracterización general y abstracta de los primeros no explicaba la acción armada del segundo, en términos prácticos parecían ser una misma cosa. En pocos meses se había logrado producir una identificación completa entre el EZLN y los indígenas de Chiapas, pese a que en realidad aquél representara a una minoría de éstos. Más adelante, la identificación comprendería a todos los indígenas de México. De acuerdo con esta equivalencia, estar del lado del EZLN era estar de lado de los indios, y lo que es más importante, estar de lado de los indios era estar a favor de los zapatistas. La formidable densidad y heteroge-

neidad de grupos y organizaciones indígenas de carácter político o religioso en que se dividían los indígenas de Chiapas –organizaciones sindicales, organizaciones agrarias, católicos de distintas orientaciones, evangélicos de numerosas iglesias y sectas, partidos de carácter nacional, asociaciones civiles, movimientos indianistas, y un largo etcétera– quedaba de un golpe apartada del escenario, cuyos protagonistas se reducían al gobierno de México y el EZLN, este último convertido ya en representante del cerca del millón de indígenas del estado. El propio gobierno mexicano parecía aceptar esta equivalencia, quizá por ignorancia de la realidad chiapaneca (lo cual no debe descartarse, sobre todo en los primeros tiempos), quizá porque al reorientar el conflicto como un problema indígena reducía el carácter nacional y radical de las primeras exigencias zapatistas.

La distancia entre, por una parte, la realidad del Ejército Zapatista en cuanto organización armada local y, por otra, su nueva imagen pública internacional, se volvió inconmensurable en un sentido estricto, porque en verdad no podían ser comparadas. En términos locales, el EZLN era –y sigue siendo hasta el presente, incluso de manera más acentuada si cabe– una organización jerárquica y autoritaria, como corresponde en definitiva a un ejército dispuesto a tomar el poder: un grupo que emplea una buena dosis de compulsión tanto contra la discrepancia interna –sus cuadros políticos y militares son sistemáticamente purgados y apartados por la dirigencia– como con las organizaciones indígenas alternativas (según datos de la Cruz Roja Internacional, durante 1994 entre 25 000 y 30 000 indígenas tuvieron que emigrar de la región de Las Cañadas –poblada por aproximadamente 100 000–, por razones políticas, es decir por estar enfrentados al EZLN. En otras palabras, desde un punto de vista interno el Ejército Zapatista no se diferenciaba en su organización y en su comportamiento de la mayoría de las guerrillas latinoamericanas de la segunda mitad del siglo XX.⁴

Públicamente, en cambio, el EZLN lograba presentarse –esto es algo bien conocido y quizá la gran novedad de todo ello sea la propia puesta en escena– como

⁴ Dado que este artículo trata de la reconstrucción pública de EZLN, no se discute aquí su organización interna y su actividad “real” en Chiapas. Este es un aspecto escasamente tratado en la literatura, puesto que ésta es mayoritariamente de carácter apologético; pero mucho del verdadero talante interno del EZLN es algo bien sabido en, por ejemplo, San Cristóbal de Las Casas. Al respecto, me parecen muy informativos los trabajos de Legorreta (1998) y de Olivera (1997).

un grupo no autoritario, igualitario, basado en formas de democracia indígena, tolerante con la diferencia política, conciliador, sin pretensiones de alcanzar el poder, etcétera. “El discurso del EZLN –escribió un sacerdote– se refiere a un nuevo contenido del término de la democracia. No es la democracia liberal, es la democracia maya, donde la comunidad decide sobre la acción y elige a quien la va a ejecutar” (Lampe, 1996:84).

Es más, fundido de forma abstracta con los indígenas, el EZLN se deshizo de su historia como organización armada y se instaló en una especie de limbo fabuloso. La imagen conforme a la cual los zapatistas habían surgido súbitamente de la nada se convirtió en el lugar común de innumerables artículos y libros: “[l]a rebelión que vino de la noche”, “[l]os que emergieron de la profundidad de la Selva”, “[l]os que surgieron de la noche de los tiempos”. Los escasos intentos de rastrear la historia interna de los zapatistas, incluyendo los trabajos predispuestos a ellos, fueron duramente descalificados por los círculos de simpatizantes. Tan magnéticas resultaban la ausencia de historia de los zapatistas y la identidad vacía del subcomandante Marcos, que el grosero intento del gobierno en febrero de 1995 de restarle popularidad revelando su verdadera identidad (Rafael Guillén, de Tampico, licenciado en filosofía por la UNAM y profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana, etc.), entre otras cosas yuxtaponiendo su fotografía con y sin pasamontañas, tuvo el efecto justamente contrario. Pocos días después se produjo una multitudinaria manifestación en la ciudad de México en la que los manifestantes con pasamontañas coreaban: “¡Todos somos Marcos!”

¿Cómo explicar el papel tan destacado de los medios de comunicación, y en particular de la prensa, en la recreación del movimiento zapatista? Es posible que la respuesta guarde relación en parte con la debilidad, en México, de una esfera pública donde los actores políticos tengan acceso a la opinión colectiva y donde puedan discutir abiertamente. En circunstancias en las que amplios sectores de la población mexicana carecen de voz pública, son los intelectuales y la prensa los encargados de interpretar, escudriñar, “los sentimientos de la nación” (Lomnitz, 1999). Me parece que esto ha sido particularmente cierto en el caso del conflicto de Chiapas. En las comunidades indígenas, los movimientos y organizaciones no han tenido prácticamente forma de acceder a la opinión pública nacional. Entre aquéllos y ésta existe un profundo vacío de comunicación, al que se

suma la dificultad de comunicación intercultural. Es un hecho llamativo –que hasta donde sé no ha sido analizado– el que en México en general, y en Chiapas en particular, los intelectuales indígenas tengan una presencia tan reducida. A diferencia de otros países latinoamericanos, como Guatemala o Bolivia, no hay figuras públicas indígenas que sean capaces –mejor o peor, con mayor fidelidad o licencia– de representar a sectores indígenas. Parece significativo que en enero de 1994 se propusiera a la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú, junto con el obispo Ruiz y un periodista mexicano, como mediadora entre el EZLN y el gobierno, aunque la nominación de la Premio Nobel de la Paz no acabó por prosperar. Es como si en aquellos momentos no se reconociera en México una figura pública indígena suficientemente prestigiosa como para intervenir en una situación de esta naturaleza. Pero sobre todo, en el plano más local de las comunidades y de las organizaciones indígenas, tampoco los mediadores políticos son capaces de intervenir en la opinión colectiva, tal vez, justamente, porque tradicionalmente las relaciones políticas han tenido lugar en espacios muy poco públicos. En consecuencia, este vacío fue ocupado por los medios de comunicación y por los intelectuales mexicanos, quienes se encargaron de formular las necesidades y opiniones de la población indígena.

Es quizá este uno de los aspectos más asombrosos del conflicto en Chiapas. Pese a los nueve años transcurridos y a los miles de artículos y cientos de libros dedicados a analizar el fenómeno, las voces indígenas no se han dejado escuchar prácticamente en ningún momento.⁵ La fantasía en la representación de los “sentimientos” indígenas, su invención por parte de la opinión de los intelectuales, sólo puede explicarse por el grado tan amplio de libertad de que gozaban para hacerlo.

EL LENGUAJE “INDIO” DEL SUBCOMANDANTE MARCOS

En suma, fue la cuestión de la identidad, la “identidad indígena”, la que acabó finalmente por imponerse a la opinión pública como el revelador privilegiado de

⁵ Desde luego, hay algunas excepciones, como el testimonio valiosísimo (entre otras cosas porque refleja perfectamente la lógica indígena de interpretación del conflicto) de Pérez Tzu (2000), recopilado por Jan Rus. Sobre la interpretación de los tzeltales de Cancuc del personaje del subcomandante Marcos, véase Pedro Pitarch (2001).

los sucesos de Chiapas. En retrospectiva, quizá era previsible si consideramos las corrientes de opinión intelectuales de fin de siglo, y en particular el auge de las políticas de reconocimiento y de las premisas multiculturalistas como principio de participación política, en detrimento de los criterios ilustrados de desarrollo y redistribución. La raíz de la injusticia no radicaría en una mala política de distribución de bienes y recursos, sino en un deficiente reconocimiento cultural.

No obstante, ciertos aspectos del proceso son más circunstanciales, entre ellos el propio papel del jefe zapatista. Más arriba nos hemos referido al papel de la prensa y de los intelectuales. Pero el proceso no puede explicarse únicamente por su actitud. En una situación militarmente precaria, por decir lo mínimo, la posibilidad de supervivencia del EZLN se basaba, como es obvio, en sostener el eco y la simpatía que había despertado en la opinión pública durante las primeras semanas. Y el subcomandante Marcos aprovechó esta circunstancia. Si la prensa marcaba la pauta de lo que interesaba escuchar fuera de Chiapas, señalando aquellas propuestas, imágenes y lenguajes que tenían repercusión y aquellas que no, con gran intuición el jefe zapatista seguía y alimentaba generosamente esa demanda. Se produjo así una relación de expectativas recíprocas y de mutua dependencia entre Marcos y la “opinión informada”. En este juego dialéctico, Marcos diseñaba su oferta en función de la demanda, y ésta se reorientaba en función de las necesidades del EZLN. Ya hemos visto cómo en un principio tanto Marcos como la prensa “probaron” la identificación del EZLN con la figura de Zapata, pero en vista de que ese camino no parecía llamar demasiado la atención de la opinión pública nacional (¿por qué?), fue prácticamente abandonado (aunque en el extranjero esta asociación tuvo más éxito).

Es probable que la ductilidad de Marcos para modificar la imagen de su organización se viera beneficiada por el hecho de que, a causa del cerco militar, la comunicación entre éste y el resto de la dirigencia del EZLN, que estaba en otros lugares de México, clandestina y perseguida, resultaba sumamente difícil. Marcos se encontraba ahora, de hecho, como el único dirigente de los zapatistas y tenía las manos libres para reconducir la política del grupo. En cualquier caso, algo debía haber intuido Marcos sobre la posibilidad que se le ofrecía al EZLN de emplear positivamente la condición indígena de la mayoría de su ejército y de las comunidades en que éste se apoyaba. Pocas semanas antes de que se produjera el levanta-

tamiento armado, el subcomandante había creado el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI). Y a diferencia de la comandancia del EZLN, cuyos altos dirigentes tenían todos cargos militares y, sobre todo, no eran indígenas en su mayoría, el CCRI fue formado como una suerte de “consejo de ancianos”, sin cargos militares. El comité fue presentado ante la prensa como los auténticos dirigentes del EZLN, a quienes estaban subordinados los militares (De la Grange y Rico, 1998). Es probable que tratara de ese modo de prevenir la acusación de manipular a los indígenas en beneficio de un proyecto político ajeno.

Pero en el curso de los meses siguientes al levantamiento armado el lenguaje del subcomandante Marcos sufrió una extraña transformación. Ciertamente perdió el vocabulario marxista, pero también fue abandonando en buena medida el lenguaje explícitamente urbano y políticamente convencional. Marcos, que por lo que parece no conoce ninguna lengua indígena, empezó a hablar como los indios. O más precisamente, empezó a hablar como la población urbana supone que hablan los indios: una extraña mezcla de expresiones del castellano arcaico de Chiapas, sintaxis de los indios de las películas del Oeste, y motivos del género pastoril romántico europeo. Tomemos como ejemplo un fragmento de la Segunda Declaración de la Selva Lacandona –un texto que, dado su carácter formal, no es particularmente “indio”–, publicada el 12 de junio de 1994:

Así habló su palabra del corazón de nuestros muertos de siempre. Vimos nosotros que es buena su palabra de nuestros muertos, vimos que hay verdad y dignidad en su consejo. Por eso llamamos a todos nuestros hermanos indígenas mexicanos a que resistan con nosotros. Llamamos a los campesinos todos a que resistan con nosotros, a los obreros, a los empleados, a los colonos, a las amas de casa, a los estudiantes, a los maestros, a los que hacen del pensamiento y la palabra su vida, a todos los que dignidad y vergüenza tengan, a todos llamamos a que con nosotros resistan, pues quiere el mal gobierno que no haya democracia en nuestros suelos. Nada aceptaremos que venga del corazón podrido del mal gobierno, ni una moneda sola ni un medicamento ni una piedra ni un grano de alimento ni una migaja de las limosnas que ofrece a cambio de nuestro digno caminar (*Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, 1994:227).

Entre este texto (obviamente también escrito por Marcos) y el de la Primera Declaración de la Selva Lacandona, publicado sólo cinco meses antes, existen

evidentes diferencias de estilo. Pero también se han modificado algunas categorías. Ahora hablaban los indígenas: el “nosotros” no se correspondía con los pobres y desposeídos de México en general sino específicamente con los indígenas, quienes, por ejemplo, se dirigían a los campesinos como una categoría diferente. En ese “nosotros” también se incluía el subcomandante Marcos, quien usaba los pronombres personales de forma intercambiable y en un mismo texto pasaba del “yo” al “nosotros los indígenas” sin solución de continuidad. Por momentos Marcos se convertía en un “indio” y los lectores estaban fascinados; no sólo cumplía con las expectativas de imágenes formularias, sino que, en un proceso de retroalimentación, contribuía a crearlas.

En muy poco tiempo se llegó a tomar esa lengua pastiche por un verdadero lenguaje “indio”, y no sólo fue objeto de exámenes más o menos serios con el fin descubrir en ella sus profundas raíces indígenas, sino que además comenzó a ser imitada por muchos. Podía escucharse entre los prozapatistas de México, los activistas internacionales y los periodistas, y llegó a propagarse entre diputados, senadores y funcionarios del gobierno. Incluso el presidente de la República, Ernesto Zedillo, en sus discursos a los indígenas comenzaba a hablar ahora en “indio”. Tan singular y difícilmente imitable resultaba ese lenguaje indio de Marcos que incluso en las raras ocasiones en que los jefes zapatistas de origen indígena hablaban públicamente o eran entrevistados, sus palabras resultaban, desde el punto de vista del espectáculo, decepcionantes por parecer poco “indias”. Y para complicar las cosas, el lenguaje que empleaban resultaba inapropiadamente anacrónico, pues estaba permeado por un discurso convencionalmente marxista aprendido en las escuelas de instrucción política del EZLN.

Disponemos de un ingente número de entrevistas con el subcomandante Marcos, publicadas a menudo en forma de libro por periodistas e intelectuales de todo el globo, pero en prácticamente ninguna aparece la voz de sus subordinados militares indígenas, y menos la de los indígenas zapatistas de base (muchos de los cuales hablan español); y por supuesto, jamás aparece la de los indígenas no zapatistas. Paradójicamente, para la audiencia mexicana e internacional, las palabras de Marcos no sólo eran un lenguaje indígena, sino, más exactamente, el único lenguaje indígena legítimo.

EL EFECTO DE VENTRILOQUIA

A esta técnica podemos reservarle la etiqueta de “ventriloquia”, esto es, el arte de dar a la propia voz distintas entonaciones y modificarla de tal modo que parezca proceder de una fuente distinta. El subcomandante Marcos proyectaba sus propios intereses y estrategias políticas haciéndolas aparecer, mediante unos simples recursos estilísticos y lugares comunes temáticos, como si procedieran de la población indígena de Chiapas. Lo que aseguraba esta ficción es que no era el subcomandante Marcos ni la dirigencia del EZLN, revolucionarios profesionales al fin y al cabo, quienes se oponían, por ejemplo, al neoliberalismo o al Tratado de Libre Comercio, sino algo mucho más novedoso, imprevisto y exótico: los indios.

Se trata de una estrategia clave porque mediante este efecto de ventriloquia las exigencias políticas del EZLN adquirirían una potencia enorme. Erigirse en portavoz de los indios no es constituirse en representante de un sector cualquiera de la población mexicana. La identificación con el mundo indígena, o mejor dicho, ser identificado con los indígenas por parte de la opinión pública, proporciona un fuerte capital simbólico con el cual negociar en el escenario político mexicano. Multitud de agentes –el Estado, la Iglesia católica, las iglesias evangélicas, los partidos políticos y un sinnúmero de organizaciones políticas o culturales– procuran establecer esa suerte de “magia de contacto” con los indígenas que proporcione una legitimidad añadida a su causa. Los indígenas se encuentran en los márgenes de la sociedad (“en algún lugar de la Selva Lacandona”, de acuerdo con la fórmula con que comienzan los comunicados del subcomandante Marcos), y los márgenes otorgan poder. No obstante, fue el EZLN (quizá junto con la Iglesia católica en Chiapas) el que mejor, más creíblemente, logró adquirir y administrar esa magia (Pitarch, 1995).

Pero para ser más precisos, lo que se proyectaba en este discurso ventrílocuo no era propiamente, según hemos visto antes, las ideas revolucionarias de izquierda de la dirigencia del EZLN, sino el lenguaje popular-nacionalista que con toda razón el subcomandante Marcos suponía que el público mexicano estaba dispuesto a escuchar. He aquí, pues, que los indios de Chiapas –una población que desde un punto de vista histórico, geográfico y social era totalmente excéntrica a la tradición central del nacionalismo mexicano– aparecían como defendien-

do los pilares mismos de los principios nacionales. Es esta improbable yuxtaposición –los indios, habitantes literal y metafóricamente de la selva, defendiendo la tradición más central– lo que otorgaba a la asociación un poder enorme. No es necesario insistir en el papel de “otros” radicales que han jugado los indígenas americanos en la imaginación occidental. Pero en México, en particular, lo “indio” se encuentra profundamente unido a la conciencia que tiene la nación de sí misma. Se imagina no sólo en su pasado y en sus márgenes, sino también en su esencia, una esencia que en momentos de crisis sale a la superficie. Los artículos de opinión en la prensa evidenciaban una nostalgia nacionalista precisamente cuando el país se estaba abriendo a la economía internacional; y los indígenas encarnaban esa nostalgia: el “México profundo”. Se podría hacer una historia de las crisis de identidad mexicanas siguiendo los momentos en que la “cuestión indígena” aparece abiertamente en el discurso público: se critican los proyectos indigenistas del Estado, se proponen nuevas políticas y nuevas leyes, hasta que por fin la cuestión pierde interés y acaba desapareciendo del debate público para refugiarse nuevamente en el mundo académico. Algo de esto sucedió en los meses que siguieron a la insurrección zapatista de 1994. Parecía que el país entero se hubiera tendido en el diván de la Selva Lacandona. No puede decirse que fuera un fenómeno reflexivo y crítico, sino más bien una catarsis colectiva en la que políticos, intelectuales y la opinión pública en general hablaban de los indígenas de Chiapas, pero sólo en apariencia, porque en realidad estaban hablando de México, una “comunidad imaginada”.

El objetivo de los discursos de Marcos era sin duda la población mexicana. Pero sus palabras, quizá casi sin proponérselo en un principio, capturaron la imaginación de una audiencia muchísimo más amplia. La rebelión zapatista entusiasmó a un abanico amplísimo y extraordinariamente heterogéneo de gentes, posiciones políticas y actitudes vitales de muy distintos lugares del mundo. Se ha dicho que esto se debe al propio carácter del movimiento zapatista, sea éste cual fuere. Pero a mí me parece que esta atracción es más bien el resultado de lo contrario, de su falta de carácter, de su ausencia de identidad. Es cierto que los textos y las entrevistas de Marcos pueden alcanzar múltiples registros con los cuales llegar a distintas audiencias, pero la característica más acusada del lenguaje zapatista –especialmente en lo relacionado con cuestiones programáticas y de de-

finición política— es su calculada vaguedad, su capacidad de aparentar decir mucho sin decir nada en concreto. Las palabras tienen valor por sí mismas y los discursos, regodeándose en cada frase, se prolongan dando vueltas en torno de ideas expresamente simplificadas. Un poco como sucede con la retórica de las “sabidurías” exóticas, todos pueden encontrar en los discursos zapatistas lo que buscan porque es un lenguaje vacío que no significa nada. Ahí están, por ejemplo, las frases “indias” de éxito convertidas en consignas: “mandar obedeciendo”, “para nosotros nada, para todos todo”, etcétera.

La consecuencia de esta vaguedad es que prácticamente cualquier posición política es capaz de identificarse con los discursos zapatistas. Esto explica que la identidad del zapatismo haya sido interpretada en los términos políticos más dispares, de acuerdo con la perspectiva de cada intérprete. Tenemos, por ejemplo, un zapatismo como multiculturalismo (sobre todo por parte de comentaristas de los Estados Unidos), y otro que encarna una suerte de universalismo concreto (en especial por parte de autores franceses); está el zapatismo cristiano de la Teología de la Liberación (con su lenguaje veterotestamentario de un pueblo indígena elegido por Dios y encerrado en sí mismo) y el de los movimientos neoanarquistas (como una promesa global sin fronteras); encontramos el zapatismo como movimiento político posmoderno (“más allá del capitalismo y el socialismo”) o como expresión de revitalización indígena (un movimiento que actualiza un alma maya primordial) etcétera. Siempre cabe citar un párrafo, un texto, una frase que parece corroborar las ideas propias.

En la medida en que se trata de un lenguaje muy impreciso (pero también, en que los comentaristas toman los discursos por la realidad y aceptan crédulamente la propaganda del EZLN sin arriesgarse a averiguar qué sucede en su interior y en las comunidades indígenas por él controladas), el zapatismo funciona como un espejo que refleja la imagen deseada: nacionalista, feminista, ecologista...⁶ En lo más profundo de la selva el público encuentra el sueño de un indio que dice justamente lo que aquél desea escuchar. Un comentarista del zapatismo ex-

⁶ Uno de los casos más evidentes de confusión entre el deseo y la realidad es la diferencia que existe entre los panegíricos de algunos sectores feministas prozapatistas y las condiciones objetivas de vida de las mujeres, y en general de las relaciones de género, del EZLN y sus comunidades. Al respecto, véase M. Olivera (1997).

presó bellamente esta cualidad especular: “en la medida en que proliferaban los comunicados rebeldes, nos fuimos percatando de que la revuelta en realidad venía del fondo de nosotros mismos” (García de León, 1994:14). De modo que, en última instancia, por medio de este lenguaje “indio”, Marcos no sólo proyecta su propia voz, sino que facilita que se proyecten las voces de otros, nuestras voces, en una suerte de ventriloquia colectiva. Mas no debemos engañarnos. Lo que en definitiva hace posible este juego es el hecho de que el espejo son los indios. Es el hecho de que sean indígenas quienes aparentan hablar lo que convierte en legítimos y a primera vista vuelve novedosos lenguajes, propuestas y controversias a menudo desgastados por el uso en escenarios más convencionales. En lugar de facilitar el replanteamiento de la cultura de la izquierda sobre bases nuevas y más democráticas, la ventriloquia “india” se limita a reflejar el amplio abanico de posiciones políticas y éticas que interpretan el zapatismo, sin siquiera permitir la discusión y el intercambio entre éstas. Cada una es la correcta, y la prueba es que los indios le dan la razón.

En todo caso, este juego ventrílocuo funcionó extraordinariamente bien durante bastante tiempo, y todavía sigue haciéndolo en parte. Pero podemos preguntarnos si en verdad, y en qué medida, fue realmente *creído*. Lo cual no es sencillo de responder porque no es fácil distinguir aquí el verdadero convencimiento del deseo de que todo ello sea cierto. Incluso los activistas movilizados por la causa zapatista parecían aceptar la posibilidad de que aquello no fuera sino un sueño (un “mito” se decía también), y aun así de vivir ese sueño como si fuera real. De creer, de forma un poco desesperada a veces, que los indios estaban de verdad diciendo lo que parecía que estaban diciendo, y que el EZLN, tras la decepción de finales del siglo XX con los movimientos guerrilleros, fuera lo que decía ser: un movimiento que expresaba profundas ideas indígenas (*i.e.*, no occidentales), antiautoritario, democrático y sin intención de tomar el poder.

Es probable que la mayor parte de la audiencia mexicana e internacional interesada aceptara, con mayor o menor reserva, esta pretensión. Al fin y al cabo, desde la distancia resulta difícil evaluar cosas del estilo de si los zapatistas constituían realmente un movimiento democrático o si los indígenas de Chiapas hablan como lo hace el subcomandante Marcos en sus textos. Aunque, a decir verdad, tampoco parecía existir mucha inclinación por hacerse este tipo preguntas. En

todo caso, lo que sucedió en la práctica fue una curiosa inversión en el juego de ventriloquia. Marcos ocupó la posición de portavoz de los indios: en lugar de hablar Marcos a través de los indios, eran los indios quienes se suponía que hablaban a través de él. En un desplegado aparecido en el diario *El País*, unos apologetas españoles explicaban ese papel de la manera siguiente: “Dado que la mayoría [de los indios] no habla español y que sus lenguas son de origen maya y de estructura bien distinta a la nuestra, necesitaban a alguien que hablase bien español para dar a conocer su historia, y escogieron al que llaman subcomandante Marcos” (Colectivo Solidaridad Ya, 1998). Es una idea en la que insistió a menudo el propio jefe zapatista. El hecho de que el protagonista absoluto de un movimiento que se identificaba como indígena fuera un no-indígena resultaba obviamente incómodo. A lo largo de 1994 el Ejército Zapatista escenificó de varias maneras actos en donde los indios confiaban a Marcos su representación. Por ejemplo, en un ejercicio literal de ventriloquia, Marcos escribe un texto en el que se hace entregar una vara de mando por un indígena a quien hace pronunciar un discurso en el que le nombra a él (Marcos) jefe y portavoz de los indígenas:

En esta tierra va la casa de nuestros muertos más grandes. Nosotros somos los muertos de siempre, los que tenemos que morir para vivir. Somos la muerte que vive. Esta es la muerte que da vida a nuestros hermanos todos. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la vida. Siete fuerzas: tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mame, zoque y mestizo. Que siete veces siete crezca la lucha. Siete palabras y siete caminos: vida, verdad, hombre, paz, democracia, libertad y justicia. Siete caminos que dan fuerza al bastón de mando de jefe de los hombres y mujeres verdaderos. Recibe, pues, el bastón de mando de las siete fuerzas. Llévalo con honor y que no anden en él las palabras que no hablan los hombres y mujeres verdaderos. Ya no eres tú, ahora y desde siempre eres nosotros (EZLN. Entrega del bastón de mando en el aniversario del EZLN, 1995:140).⁷

En otro extremo se encontraban los pequeños grupos de militantes de extrema izquierda a quienes la súbita indianidad de Marcos les daba risa (en privado),

⁷ He suprimido dos puntos y aparte.

pero que no dejaban de reconocer el nuevo papel del jefe zapatista como una jugada maestra de estrategia política. Incluso el Ejército Popular Revolucionario (EPR), la organización guerrillera que hizo su reaparición en 1996 y que se caracteriza por su ortodoxia marxista, presentó su manifiesto en español y náhuatl.

Más interesante y sutil resulta la postura de un complejo grupo de partidarios del zapatismo que o bien vivían en Chiapas o bien se hallaban familiarizados con el mundo indígena porque habían trabajado ahí desde hacía tiempo, y entre quienes se contaba un buen número de antropólogos de México y especialmente de los Estados Unidos y Europa. En este caso, me parece, no se puede hablar propiamente de ingenuidad. Podían reconocer la farsa o al menos algunos de sus aspectos más conspicuos. Reconocían el juego de ventriloquia. Sabían, por decir algo, que *Votán-Zapata* no era ningún héroe indígena, sino una fabricación *ad hoc* con propósitos propagandísticos. Pero hacían *como si* todo ello fuera en efecto real y legítimo; como si en efecto fueran los indios los que estuvieran hablando en los manifiestos y documentos del Ejército Zapatista. Sin duda esta actitud se explica por la impresión de que la situación económica y política en Chiapas, con el PRI en el poder después de tantas décadas, no parecía tener una solución a la vista, como no fuera la sacudida de una insurrección armada. Con ella los indígenas cobraban por fin el protagonismo: aunque no hablaran los indígenas, se hablaba por los indígenas. Ponerse del lado del EZLN, se suponía, era ponerse de lado de los indios. Pero, por supuesto, las posturas políticas deben ser juzgadas no sólo por las intenciones que las animan, sino por sus consecuencias. Y en este sentido, se cedió con demasiada facilidad a la seducción de la épica y la estética indígeno-revolucionarias y se renunció muy pronto a una salida democrática.

No obstante, hay algo más. En este grupo se estaba produciendo un extraño juego de sobreentendidos. Todos parecían involucrados en mantener la ilusión; unos suponiendo que eran los otros los que creían en ella, y éstos a su vez suponiendo que los que creían en ella eran aquéllos, pero sin que en verdad nadie creyera del todo en ella. Sucedió como si se temiera que con que alguien —uno mismo, por ejemplo— señalara la posibilidad de la farsa, o tan sólo algunas de sus contradicciones más evidentes (¡El emperador va desnudo!), para que toda la ilusión se derrumbara de golpe. Es un juego especular de simulaciones semejante al que se ha descrito para ciertos rituales de las tierras bajas sudamericanas, don-

de, como explica Crocker acerca de una ceremonia bororo, “la gente actúa como si algo que saben que es falso fuera cierto, tan cierto que a aquellos que no actúan como si fuera cierto les aguardan graves peligros”⁸ (1983:170). Nadie creía del todo, pero todos debían hacer como si creyeran, porque de lo contrario podía producirse una catástrofe que parecía ser muy real.

De todos modos, no me cabe ninguna duda de que el subcomandante Marcos no había renunciado a su ideario comunista convencional, a pesar de su público e irónico distanciamiento de éste. En sus discursos –no tanto sus comunicados– no es difícil advertir guiños, pequeñas señales, oblicuas y sobreentendidas, dirigidas a los activistas de la extrema izquierda mexicana: aquí a una efeméride de la Revolución cubana (cuya fecha sólo tiene significado para los “iniciados”), allá una referencia a la caída del Muro de Berlín, etcétera. En octubre de 1994 Marcos escribió una carta de respuesta al historiador mexicano Adolfo Gilly, quien le había sugerido que su lenguaje (es decir, el lenguaje de los indios en los textos de Marcos, y del que éste se habría contagiado) parecía seguir lo que el historiador italiano Carlo Ginzburg, en un célebre artículo sobre la microhistoria (“Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”), había llamado “lógica indiciaria”. Pero aquí Marcos, en un contexto más “entre nosotros, intelectuales de izquierda” (por más que se tratara de una carta pública), adoptó un tono muy distinto del habitual. La postura de Ginzburg de evitar la dicotomía entre “racionalismo” e “irracionalismo” le parece a Marcos sólo la variante de una posición idealista: “En realidad el problema en las ciencias se da en la lucha entre materialismo e idealismo (¡Ah, el ahora vituperado Lenin! ¡Ah, el olvidado *Materialismo y empiriocriticismo* [La obra de Lenin]! ¡Ah, Mach y Avenarius redivivos! ¡Ah, el necio de Vladimir Ilich!” (Subcomandante Marcos, 1995a:105). El materialismo histórico, la ciencia de la historia fundada por Marx, había nacido como una crítica del idealismo. El conocimiento objetivo de la historia, pues, descansa en la “posición de clase”. En fin, siete u ocho meses después de haber adoptado, junto con el lenguaje “indio”, posiciones aparentemente etnicistas, de autonomía cultural indígena, Marcos sostenía ahora abierta y casi agresivamente un principio de un

⁸ “People act as if something they know to be false were true, so true that certain grave dangers await those do not act falsely”.

universalismo abstracto y marxista. Pero lo mantenía para sí y para quienes se encontraban previamente de acuerdo con él.

EL INDÍGENA IMAGINARIO

Hablando de forma general, las culturas indígenas se muestran muy poco preocupadas por cuestiones de identidad colectiva (asunto que, a decir verdad, no deja de ser una manía característica de la tradición europea). Los indígenas chiapanecos –especialmente los más conservadores– no muestran ninguna dificultad en modificar sus identificaciones y formas de presentación de manera rápida y consecutiva. Esto es evidente por ejemplo, en los incesantes cambios de adscripción religiosa, cuando los indígenas se “convierten” numerosas veces a distintas iglesias en el plazo de unos pocos años; pero lo mismo sucede con las opciones electorales, las adhesiones políticas, las filiaciones ideológicas, etcétera. La fidelidad (religiosa, política, ideológica) es, en el mejor de los casos, un ejercicio transitorio.

Pero el cambio de presentación del Ejército Zapatista fue tan brusco que tomó por sorpresa incluso a sus propios integrantes indígenas. Las declaraciones de los guerrilleros indígenas a la prensa revelaban la parcial ignorancia del rumbo que había tomado su dirigencia. Capitán Roberto: “no queremos más un cambio de gobierno, porque esta guerra es por el socialismo... aquí va a tener éxito el socialismo”; capitán Arturo: “[e]l socialismo es la única vía para terminar con este sistema, en donde hay ricos que comen tranquilamente sentados en su mesa, mientras que los campesinos se andan pelando los lomos y no tienen nada”; y otro joven algún tiempo después: “[c]uando nosotros tengamos el socialismo... bueno, no, cuando nosotros logremos la aceptación de los diez puntos...” (Redondo, 2002:26-27).

Los indígenas que constituían las comunidades de base zapatista y nutrían sus filas se encontraron muy pronto en una situación paradójica. Durante años habían intentado romper con parte de las prácticas tradicionales tras haber sido adoctrinados políticamente en el concepto de la lucha de clases, y sin embargo ahora debían mostrarse como indígenas primordiales. Se trataba de indígenas que en su mayoría pertenecían a las comunidades de la región de Las Cañadas, entre la sierra y la selva, cuyos pobladores vienen de las antiguas fincas desaparecidas

y de grupos de emigrantes de comunidades tradicionales de las tierras altas; antiguos colonos que desde la década de 1950 se adentraron en la selva para cultivarla con muy poca ayuda y control directo de las instituciones gubernamentales. Muchos de ellos eran jóvenes que, sin el dominio de los ancianos característico de las comunidades originarias, se desprendieron parcialmente de las antiguas prácticas culturales. Por su parte, la Iglesia católica encontró en esta región una buena acogida y logró impulsar un militante proyecto religioso y político bajo la inspiración del obispo Samuel Ruiz.⁹ La migración y el asentamiento en la selva fueron reinterpretados bajo la analogía del Éxodo bíblico: el Pueblo Elegido en su huida de Egipto (Leyva, 1995). El proyecto misionero insistía en la aceptación de la cultura indígena como parte de esa nueva sociedad que se estaba creando en la selva, pero lo que los misioneros entendían por cultura indígena era más bien una versión prácticamente depurada de las prácticas tradicionales y más próxima a una interpretación universal de la comunidad cristiana primitiva. Al igual que sucedió en Guatemala una década antes (la comparación con el caso guatemalteco es reveladora), la acción de la diócesis y de las órdenes religiosas abonó el terreno para que miembros de grupos revolucionarios de zonas urbanas de México se instalaran en la región, a menudo invitados por la propia diócesis en calidad de técnicos –de agronomía por ejemplo–. La ideología promovida por la Iglesia se convirtió en el “traductor” entre los indígenas y los revolucionarios urbanos, y las redes del movimiento catequista en el punto de conexión con las estructuras clandestinas de la organización revolucionaria. Los catequistas indígenas fueron el principal campo de reclutamiento del EZLN, y éste, a su vez, se convirtió en el garante de la nueva moralidad pública, por ejemplo sancionando severamente la embriaguez y el adulterio.¹⁰

Por todo ello, no deja de ser una ironía que en la nueva situación creada tras la insurrección, los zapatistas tuvieran que recurrir al cultivo del disfraz etnográfico. Entonces comenzaron a aparecer y a exhibirse profusamente en público marcadores étnicos –bastones de mando, indumentaria de autoridades, fragmen-

⁹ Para un estudio equilibrado e incisivo del papel de la diócesis de San Cristóbal y de su obispo en el conflicto, véase Meyer (2000).

¹⁰ Para una historia del EZLN en la Selva Lacandona, véase Legorreta (1998).

tos de rituales públicos–, más propios de los sectores tradicionalistas de las comunidades, precisamente aquellos a los que los zapatistas se encontraban ideológicamente enfrentados.

Este despliegue “étnico”, claro está, se basaba en buena medida en una ficción, que ocultaba no sólo a los zapatistas sino a los indígenas tzotziles, tzeltales y tojolabales en general. No requería de la población indígena, que prácticamente no participaba en él, sino de un indígena irreal. Para emplear la expresión de Baudrillard, el indígena funcionaba aquí como un “simulacro”, es decir la operación que proporciona todos los signos de lo real, pero sin que aparezca ninguna de sus contradicciones y vicisitudes (Ramos, 1994). Existe una diferencia esencial entre el respeto por las diferencias culturales *reales* de la población indígena y la aceptación sin más del simulacro. La diversidad cultural que representan los indígenas ofrecía la oportunidad de estimular unas relaciones más abiertas y plurales en el país; pero el uso de la ficción indígena funcionaba de hecho en un sentido opuesto, pues la población indígena real, con toda su diversidad y sus contradicciones, quedaba inevitablemente fijada en una abstracción asfixiante y fácilmente manipulable. Por ejemplo, se tendía a reificar a los indígenas en entidades aisladas, exagerando su grado de vinculación y a menudo pasando por alto las formas de dependencia con el Estado; se exageraba también su grado de homogeneidad interna, hasta el punto a veces de legitimar la represión de las discrepancias internas en nombre de las orientaciones comunitarias y de las nuevas formas de asambleísmo. En ocasiones se mistificaba hasta tal punto la cultura indígena que se colocaba por encima de cualquier comentario crítico.

En suma, como en otros momentos históricos, se estaba produciendo una simple inversión del estereotipo negativo indígena, y la presión de éste cobraba tal fuerza que a veces los propios indígenas no tenían otra opción, si querían ser escuchados, que cumplir con el papel que se les había asignado de antemano en la ficción. La discusión pública acerca de los problemas indígenas se volvió prácticamente imposible, y cuestiones como la representación democrática y la legitimidad política quedaron relegadas en beneficio de todo aquello que contribuyera a inspirar el espectáculo.

LOS “DERECHOS INDÍGENAS”

En poco más de un año, pues, desde finales de 1993 a mediados de 1995, el EZLN había recorrido una secuencia del tipo siguiente: marxista-leninista>popular-nacionalista>indianista. Pero hasta ese momento el indianismo de los zapatistas permanecía sumamente vago, más como una toma de posición moral que como un programa político. Era todavía un tipo de postura que enfatizaba la ausencia de ayuda y el olvido secular en que el Estado mexicano había mantenido a los indígenas. De hecho, la concreción (relativa) de tal programa político no brotó de la propia dirigencia del EZLN, sino de un pequeño grupo que ejerció de asesores de los zapatistas durante las negociaciones entre éstos y el gobierno.

En octubre de 1995 comenzaron en el pueblo de San Andrés Larráinzar las negociaciones cuyo resultado se conocería como los Acuerdos de San Andrés. Según el plan inicial, debían celebrarse cuatro mesas: 1) Derechos y cultura indígena, 2) Democracia y justicia, 3) Bienestar y desarrollo y 4) Derechos de la mujer. Los zapatistas contaban con un nutrido grupo de asesores, que antes de comenzar las negociaciones viajó hasta donde se encontraba la dirigencia del EZLN para recibir instrucciones. Uno de ellos registró la respuesta del subcomandante Marcos: “[l]a línea [consigna política] es que no hay línea”. Y continúa:

El EZLN deseaba que asesores e invitados, desde sus distintas experiencias y perspectivas, contribuyeran a conformar las líneas maestras de las posiciones zapatistas en la mesa por iniciar (Derechos y cultura indígena). Específicamente sobre el asunto de la autonomía, Marcos manifestó que los zapatistas tenían sus propias experiencias, pero no habían extraído de ellas una propuesta acabada; en todo caso, no habían pretendido que una propuesta suya se llevara a la mesa. Más bien, aspiraban a que sus asesores e invitados trabajaran sus diversos planteamientos y enfoques en la búsqueda de una propuesta común. “Lo que ustedes consensen sobre autonomía es lo que el EZLN asumirá y defenderá” concluyó el *sub*, palabras más o menos (Díaz Polanco, 1997:188).

Formado en su mayoría por personas provenientes del mundo académico, varios de ellos antropólogos, fue este grupo de asesores el que elaboró y dio sentido

al título de “Derechos y cultura indígena”. Fueron los asesores quienes suministraron un discurso más articulado de la política de la identidad indígena; y en particular impulsaron la idea de crear autonomías étnicas, esto es, regiones autónomas gobernadas de acuerdo con los “usos y costumbres” indígenas (o “sistemas normativos propios”).¹¹ De ese modo, a través de las discusiones de San Andrés, un grupo de académicos lograba introducir en el debate nacional unas propuestas que llevaban elaborando años atrás, pero que hasta ese momento se encontraban muy circunscritas, incluso entre los propios círculos universitarios. A su vez, mediante estas propuestas, las posiciones políticas de los zapatistas parecían adquirir un perfil más coherente y específico. De hecho, el concepto de autonomía étnica vino a constituirse, en la práctica, en uno de los puntos concretos más visibles, quizá el principal, de sus exigencias políticas. En aquel momento los zapatistas se impusieron el objetivo inmediato de crear “municipios autónomos” y “regiones autónomas”, aunque sin duda había razones tácticas para hacerlo. Reiterando, fueron las propuestas sobre “Derechos y cultura indígena”, es decir las de carácter identitario, las que en las negociaciones de San Andrés adquirieron una relevancia mayor, en detrimento del resto de las cuestiones iniciales (“democracia y justicia”, “bienestar y desarrollo” y “derechos de la mujer”).

Aún pasaría cierto tiempo para que los zapatistas limitaran, si no teóricamente, sí al menos en la práctica, sus exigencias políticas de carácter más general. Pero la adopción de la tesis de la defensa de los “derechos indígenas” fijó en lo esencial el nuevo sentido y el perfil político del EZLN. Algún tiempo después el subcomandante Marcos lo afirmaría claramente: “Lo fundamental de nuestra lucha es la demanda de los derechos y la cultura indígena, porque eso somos”. “Porque eso somos”: de no reconocer inicialmente la existencia de la categoría “indígena”, habían pasado a definirse casi exclusivamente por ella.¹² Desde entonces la auto-presentación de los zapatistas no iba a sufrir cambios sustanciales.

¹¹ Para una crítica del concepto y aplicación de “usos y costumbres” en las comunidades indígenas, véase Escalante (1998), Bartra (1998) y Viqueira (2001).

¹² Este tipo de citas, sin embargo, no deben considerarse como pruebas definitivas de las posiciones políticas del EZLN, pues de hecho varían mucho (y son a menudo erráticas) en períodos de tiempo cortos, en función, entre otras cosas, de los destinatarios potenciales o de circunstancias que varían de una semana a otra.

EL PERIODO 1996-2000

A mediados de 1996 las negociaciones entre el gobierno mexicano y el EZLN quedaron prácticamente en suspenso. Con acusaciones mutuas de intransigencia y con disputas por problemas de procedimiento, el diálogo y las instancias de mediación fueron agotándose paulatinamente. Probablemente, pese a las declaraciones retóricas en favor de la paz, ninguna de las partes deseaba realmente una solución del conflicto armado. En su lugar, las estrategias políticas reales se concentraban en tratar de erosionar al adversario y restarle credibilidad ante la opinión pública. El gobierno trataba de desgastar y restar apoyos a los zapatistas en Chiapas a través de la presión militar, del incremento de proyectos asistenciales con intención política y de la división y la cooptación, a la vez que procuraba minimizar la gravedad de la descomposición de la sociedad local. Los zapatistas, por su parte, trataban de dificultar la política nacional y de deslegitimar en lo posible al gobierno (con exageraciones absurdas, como, por ejemplo, la de llevar a cabo una guerra genocida con el fin de exterminar a los indígenas de Chiapas), intentando principalmente ganar tiempo, quizá con la mirada puesta en las elecciones del año 2000, o quizá previendo un escenario nuevo en que la crisis se agudizara tanto que el EZLN pudiera reencontrar su papel revolucionario en el escenario nacional. Mientras tanto, las víctimas directas de una situación que no era de guerra, pero tampoco de paz, era la propia población indígena, cuyas condiciones de vida se deterioraban aún más, mientras la violencia se generalizaba y las disputas intracomunitarias –frecuentemente alentadas por el propio gobierno del estado de Chiapas– producían incesantes asesinatos y miles de desplazados.

Durante este largo periodo que media entre 1996 y 2000, la actividad y la notoriedad del EZLN se redujeron considerablemente y pasaron, por así decir, a normalizarse, en el sentido de que éste se convirtió en un actor más del escenario político mexicano. Aunque se trataba desde luego de un actor atípico, puesto que su legitimidad dependía no de las elecciones sino supuestamente de representar a los indígenas de Chiapas y de defender los derechos indígenas en general que, de acuerdo con una fórmula incesantemente repetida, el gobierno se negaba a reconocer. En la medida en que el interés de los mexicanos por los zapatistas decrecía, las tentativas de recuperar su atención requerían de un esfuerzo cada vez

mayor y a menudo aparentemente desproporcionado con sus resultados. Entre ellas se cuenta el intento de crear una organización política zapatista de ámbito nacional –el Frente Zapatista de Liberación Nacional–, que se definía como “[u]na fuerza política que pueda organizar las demandas y propuestas de los ciudadanos para que el que mande, mande obedeciendo. Una fuerza política que pueda organizar la solución de los problemas colectivos aun sin la intervención de los partidos políticos y del gobierno” (EZLN, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, 1997: 79). En teoría, el Ejército Zapatista (de acuerdo con el veredicto de una consulta popular celebrada en todo el país), iba a integrarse en esta organización, pero ésta acabó siendo considerada simplemente como una organización “hermana”, limitada a articular la política del EZLN fuera de Chiapas.

En cambio, durante estos años los zapatistas prestaron una creciente atención a sus simpatizantes internacionales, especialmente a los grupos del movimiento “antiglobalización”, celebrando por ejemplo encuentros consecutivos “por la humanidad y contra el neoliberalismo” en Chiapas y otros países. En este caso, en contraste con el lenguaje popular-nacionalista paralelo, el subcomandante Marcos podía reencontrar hasta cierto punto en el lenguaje del movimiento antiglobalizador un discurso afín a su propia formación política, pero expresado en términos oportunamente eufemistas (donde “sociedad civil” sustituye a “pueblo” o “clase trabajadora”, “neoliberalismo” a “capitalismo”, etc.) y convenientemente vagos. Por su parte, el movimiento antiglobalizador, tal y como había sucedido antes en el contexto mexicano con el propio concepto de nación, podía escuchar sus propios discursos reflejado en el espejo de la voz “indígena”, lo que por supuesto le concedía un valor y un significado superiores. Con todo, el apoyo internacional se mostró, más aún que el mexicano, inconstante y a menudo inmaduro, evidenciando que, salvo excepciones, los zapatistas no podían confiar del todo en él.

Ahora bien, todo esto no debe hacernos perder de vista el carácter fundamentalmente táctico de toda la política zapatista tras de la insurrección de 1994. Tanto la defensa de los derechos indígenas en el plano nacional como la actitud contra la globalización y el neoliberalismo en el internacional, no eran tanto fines en sí mismos sino medios que justificaban la intervención en la política mexicana, o, para decirlo más directamente, la movilización contra el Estado mexicano. Resulta revelador que lo que destacaba de las críticas que el subcomandante Marcos

dirigía al neoliberalismo era precisamente su capacidad de erosionar la soberanía nacional. En cuanto a la relación entre la causa indígena y la política nacional, cualquier comunicado lo dejaba claramente resuelto: “[l]a lucha de los indígenas mexicanos tiene su particularidad y sus demandas propias, pero sólo podrán resolverse si los grandes problemas nacionales, los que afectan a las grandes mayorías de México, y que son la falta de democracia, libertad y justicia, encuentran un cauce de solución” (EZLN, *Mensaje a la II Asamblea Nacional Indígena*, 1995:359).

De modo que si, en definitiva, el principal objetivo en la estrategia del EZLN no eran las poblaciones indígenas sino la lucha contra el Estado, podemos dudar aquí que la suya se tratara realmente de una política identitaria. Mas esa es precisamente la naturaleza de la política de la identidad:

reivindicar el poder basándose en etiquetas... [pues] si bien es cierto que las narrativas de la política de las identidades dependen de la memoria y la tradición, también es verdad que se “reinventan” aprovechando el fracaso o la corrosión de otras fuentes de legitimidad política: el desprestigio del socialismo o la retórica de la primera generación de dirigentes poscoloniales. Tales proyectos retrógrados surgen en el vacío creado por la ausencia de proyectos a futuro (Kaldor, 2001:22).

Estos “desvíos tácticos” de acceso, sin embargo, resultan ser armas de doble filo, y durante estos años corrieron el riesgo de desencadenar reacciones de antipatía entre los mexicanos. Las precauciones y los matices en las declaraciones de Marcos muestran el temor, por ejemplo, a que la cuestión de la autonomía indígena fuera interpretada como un intento de secesión –cosa que de hecho intentaron algunos de sus críticos–. Los zapatistas insistían en mostrarse como los más patriotas entre los mexicanos, como si se tratara de “recordar” algo que en los comienzos de la insurrección parecía obvio y ahora se hubiera desdibujado.

Nosotros, nuestra sangre entonces en la voz de nuestros más grandes abuelos –escribe Marcos en una carta de agradecimiento dirigida a la ayuda internacional– ya lo caminábamos cuando no era todavía su nombre ese [México]. Pero luego, en esta lucha de siempre, entre ser y no ser, entre estarse e irse, entre ayer y mañana, llegó en su pensamiento de los nuestros, ahora con sangre de dos ramas, que se llamara México este

pedazo de tierra y agua y cielo y sueño que tuvimos nosotros porque regalo era de nuestros más anteriores. Entonces fuimos otros con más y entonces cabal estuvo la historia que así nos hizo porque nombre tuvimos los todos que así nacíamos. Y mexicanos nos llamamos y nos llamaron. Luego, la historia se siguió dando tumbos y dolores. Nacimos entre sangre y pólvora, entre sangre y pólvora nos crecimos. Cada tanto venía el poderoso de otras tierras a querer robarnos el mañana. Por eso se escribió en el canto guerrero que nos une [himno nacional]: “Mas si osare un extraño enemigo profanar con su planta tu suelo, piensa, oh Patria querida, que el cielo, un soldado en cada hijo te dio”. Por eso peleamos ayer. Con banderas y lenguas diferentes vino el extraño a conquistarnos. Vino y se fue. Nosotros seguimos siendo mexicanos porque no se nos daba estar a gusto con otro nombre ni se nos daba en caminar bajo otra bandera que no fuere la que tiene un águila devorando la serpiente, sobre fondo blanco, y con verde y rojo a los flancos. Y así lo pasamos. Nosotros, los habitantes primeros de estas tierras, los indígenas, fuimos quedando olvidados en un rincón... (Subcomandante Marcos, 1995b).

Un texto “indio”, en teoría dirigido a los simpatizantes extranjeros, pero consagrado en buena medida a enfatizar la mexicanidad de los indios (zapatistas). En esta insistencia hay algo más que la convencional afirmación preventiva, por otra parte muy común en las políticas indianistas de los países latinoamericanos, de que, por ejemplo, la autonomía indígena no implica la “balcanización” de la nación. Se trata más bien de lo contrario, la otra cara de esta moneda ambivalente que ocupan los indígenas en sus respectivas naciones: de evocar que los indígenas, por serlo, son mexicanos esenciales y, en consecuencia, tienen derecho a arbitrar en el país de un modo que quizá otros grupos no puedan arrogarse.

En cuanto a los apoyos al EZLN por parte de grupos internacionales diversos, también esto suponía un asunto delicado –incluso si se deja de lado la cuestión de la financiación por parte de organizaciones no gubernamentales extranjeras–. Por una parte, constituía un poderoso factor de presión internacional frente al gobierno mexicano, que desde el periodo de Carlos Salinas de Gortari y especialmente con Ernesto Zedillo se mostraba, a diferencia de los gobiernos anteriores del PRI, muy sensible a la imagen internacional que suscitaba. Pero el apoyo internacional directo a los zapatistas podía igualmente ser interpretado y presentado

como una amenaza a la soberanía nacional. Las imágenes ampliamente difundidas por televisión de voluntarios internacionales (españoles, si mal no recuerdo) ocupando el papel de protagonistas en las aldeas zapatistas de Chiapas y recibiendo ellos mismos a los periodistas, seguramente dañaron más la imagen nacional del EZLN que la propaganda directa gubernamental. Esto, por lo demás, subrayaba la naturaleza esencialmente táctica de la asociación entre los zapatistas y el movimiento antiglobalizador: mientras que el segundo colocaba sus objetivos en un plano mundial, el interés del EZLN era el ámbito mexicano. En fin, tanto el perfil “indígena” como el de “antiglobalización” proporcionaban ventajas propagandísticas, pero también riesgos, especialmente si se interpretaba que se estaba produciendo una alianza entre indios y extranjeros. Nadie, que yo sepa, recordó las tentativas de alianza entre mayas y extranjeros de la Guerra de Castas de Yucatán,¹³ pero indudablemente el fantasma, por otra parte tan extendido en América Latina, de una traición india a la nación en beneficio de una potencia extranjera permaneció latente durante algún tiempo.

LA DERROTA ELECTORAL DEL PRI

En julio de 2000 el candidato Vicente Fox ganaba las elecciones para la presidencia de México y el PRI perdía. Días después, el 20 de agosto, Pablo Salazar, respaldado por el PRD, el PAN y otros partidos menores, ganaba las elecciones para gobernador del estado de Chiapas y también el PRI perdía. Evidentemente, el Ejército Zapatista se había movilizó contra el Estado y no sólo contra el PRI, pero en la medida en que ambos se identificaban parcialmente y sobre todo que la lucha contra el “unipartidismo” y el rechazo gubernamental a una parte de los acuerdos de San Andrés se habían convertido en una justificación ulterior para el EZLN, la derrota electoral del PRI colocaba a los zapatistas en una posición difícil. Los gobiernos de México y del estado de Chiapas contaban ahora con toda la legitimidad de la democracia representativa, respaldada por la propia participación de los indígenas de Chiapas. Una publicación mexicana prozapatista resumía perfectamente la nueva situación en su titular: “Cercos electorales al EZLN”.

¹³ La referencia ineludible al respecto es el libro de Sullivan (1989).

Pues, en efecto, por razones obvias, el subcomandante Marcos no era partidario de las elecciones democráticas, y aunque sus declaraciones sobre esta cuestión eran característicamente vagas (“la democracia de que el que mande, mande obedeciendo”), la política efectiva del EZLN en Chiapas había demostrado su abierto rechazo a las elecciones y a los partidos políticos: en las elecciones del año 2000 los zapatistas se abstuvieron y elecciones anteriores fueron boicoteadas, incluso quemando las urnas.¹⁴

Pero, a la vez, el cambio de gobierno brindaba a los zapatistas una preciosa oportunidad de cobrar nuevamente la atención nacional. Para reanudar el diálogo de paz, el EZLN fijó entonces como condición que se aprobara la Ley de Derechos y Cultura Indígenas, una versión del texto del acuerdo alcanzado en la primera mesa de San Andrés. Y mientras tanto los zapatistas organizaron una impresionante marcha de sus comandantes y subcomandante hasta la ciudad de México, que tras recorrer el sur del país llegó en marzo de 2001 al zócalo de la ciudad. Finalmente, diputados y senadores modificaron el texto de ley que el presidente Fox había presentado –y que implicaba la reforma de varios artículos de la Constitución–, en particular en aspectos relativos a la “autonomía indígena”. La marcha a la ciudad de México, como una bengala que luce con fuerza pero se apaga de inmediato, resultó sin duda un gran éxito propagandístico, pero no tuvo mayor trascendencia política. Los zapatistas parecían no saber qué hacer con ese éxito, como si ya no supieran cómo traducir su presencia mediática en provecho político. La capacidad de improvisar nuevas estrategias en función de las circunstancias políticas inmediatas, que tanta ventaja les había dado en el pasado, ahora parecía agotada. Se aferraron a la aprobación íntegra de la ley de derechos indígenas como a un clavo ardiendo, y por fin la única respuesta que dieron fue la interrupción de los contactos con el gobierno y un silencio que se prolongó por mucho tiempo.

En todo caso, la derrota electoral del PRI acentuó aún más, si cabe, la identificación pública de los zapatistas como defensores de la causa indígena –y a pesar de los propios zapatistas–. Cada vez se volvía más evidente para todos que las pretensiones del EZLN de intervenir en el curso de la política nacional ya no te-

¹⁴ Sobre las elecciones y los indígenas de Chiapas véase el libro de Viqueira y Sonnleitner (2000).

nían ninguna justificación. Y aunque algunos mantuvieron formalmente la idea de que después de la “ley indígena”, el gobierno debía negociar el resto de las mesas pendientes de los acuerdos de San Andrés (“Democracia y justicia”, “Bienestar y desarrollo” y “Derechos de la mujer”), de hecho nadie tomaba en serio tal posibilidad. La cuestión indígena se estaba disociando de la cuestión de la reforma del Estado. En consecuencia, si los zapatistas se ocupaban de “los asuntos indígenas”, esto ahora no les proporcionaba ningún acceso al ámbito nacional.

Lo que en definitiva parece haberse producido en estos últimos años es un giro de carácter más general de la percepción en México de la cuestión indígena. El interés público “por los indios” experimentó un drástico declive, y, sobre todo, éstos dejaron de parecer un factor decisivo para entender al país o para emprender su transformación. Si, tal y como hemos visto, el “problema” indígena emerge en el discurso público en momentos históricos en que, por así decir, el país sufre una crisis de identidad, su desaparición es un síntoma de que la percepción de esa identidad se encuentra en proceso de reorganización. Empezó a cundir la sensación, vaga pero insidiosa, de que quizá se había ido demasiado lejos en la promoción de la política indianista y que no se habían medido suficientemente sus riesgos e inconvenientes. Pero sobre todo que se había abandonado el problema de la pobreza en general, esto es, la pobreza sin filiación étnica. Incluso aquellos académicos que con mayor insistencia habían promovido la noción de la autonomía indígena cambiaban ahora de opinión y, más o menos públicamente, señalaban la desigualdad económica como uno de los principales problemas del país. Por lo demás, es probable que la política de la identidad indígena, que tan efectiva se mostró contra los gobiernos del PRI, ya no pareciera una fuerza útil de movilización contra el gobierno del presidente Fox. Después de todo, y pese a la retórica de amplios sectores de izquierda, las políticas de carácter más liberal parecían sentirse relativamente a gusto con las posiciones indianistas en la medida en que éstas no formulaban exigencias de redistribución y justicia social radicales. En fin, la disociación que se produjo entre 1994 y 1996 entre “indios” y “pobres”, retornaba ahora como un fantasma. Casi sin darse cuenta, la dirigencia del EZLN se encontró sola defendiendo algo –los “derechos indígenas”– que no tenía especial interés en defender y con lo que de hecho no se identificaba políticamente.

UNA CONCLUSIÓN PROVISIONAL

La puesta en escena de los zapatistas como un movimiento de carácter étnico, identitario, supuso a la vez su fuerza y su debilidad. Fue la asociación entre “indígena” y el EZLN lo que sin duda despertó la extraordinaria resonancia y simpatía en México y en el extranjero hacia los zapatistas y su subcomandante. Pero también representa su límite. Un ejército que, pese a las declaraciones retóricas de lo contrario, nació para tomar el poder en México y llevar a cabo una revolución socialista, tuvo que ver cómo sus aspiraciones debían reducirse drásticamente al adoptar la estrategia de la política de la identidad indígena. Mientras el PRI permaneció en el poder, el indianismo del EZLN le permitió hasta cierto punto mantenerse como un factor de deslegitimación del Estado. Pero la transición democrática volvió sus aspiraciones insostenibles y redujo su posible campo de actuación a un nivel local y a un único sector de la población.

Este desarrollo estratégico, que en realidad nada tiene de peculiar excepto quizá por la rapidez con que se produjeron los cambios, ha terminado por desembocar en un dilema para los zapatistas. O bien permanecen como un grupo de defensa de la “cultura y derecho indígenas”, o bien abandonan esta posición y adoptan nuevamente un carácter de organización de izquierda –revolucionaria o con otro carácter–. Ambas posibilidades tienen ventajas y dificultades, pero cada una responde a una lógica distinta y obliga a cosas distintas también; como el agua y el aceite, no pueden mezclarse fácilmente entre sí. La primera, en la medida en que los indígenas no vuelvan a adquirir preeminencia en el imaginario nacional, restringe inútilmente las aspiraciones políticas del EZLN. Pero volverse a mostrar como un grupo de izquierda, lo que parecería más lógico en las actuales circunstancias, plantea sus propios problemas. La pretensión, por otra parte cada vez más difícil de sostener, de representar a los indios, no proporciona actualmente la necesaria legitimidad para intervenir políticamente, sino que ésta debe ganarse en las elecciones (y no puede perderse de vista que el EZLN no ha dejado de ser a lo largo de todos estos años una organización armada). Pero el abandono de los signos de identificación indígena, el fin del efecto de ventriloquia, además de no resultar fácil si se hace de una manera demasiado obvia, reduciría al EZLN a la condición de un grupo más de los muchos que pululan por el escenario político mexicano.

Creo que es posible reconocer ciertos indicios del intento de abandonar la identificación etnicista. Por ejemplo, el entorno más directamente prozapatista de México tiende a hablar ahora de “resistencia popular” y llama a “la población del campo y de la ciudad a unir sus esfuerzos organizativos en contra de la violencia neoliberal gubernamental”. No se trata de un vocabulario propiamente marxista, pero tampoco resulta particularmente “indio”. El propio silencio del subcomandante Marcos parece elocuente. Pero más notable es el hecho de que a finales de 2002 rompiera su silencio de cerca de año y medio no para tratar sobre la ley indígena o alguna cuestión afín, sino para opinar directamente de la política interna de España (otro país, otro continente), insultando gratuitamente a ciertas autoridades españolas y nada menos que apoyando tácitamente la actividad terrorista de la organización ETA (luego el asunto se embrolló y, en el colmo del absurdo, Marcos se postuló como mediador entre ETA y el gobierno español).¹⁵ Necesidad de llamar otra vez la atención quizá, pero aquí las cuestiones indígenas quedaron relegadas en beneficio de otros objetivos políticos. En cualquier caso, no podía haber escogido un pretexto peor para “desembarcar” en la política europea. La escasísima repercusión que tuvo la serie de declaraciones de Marcos y su intercambio de cartas con ETA en España y el resto de Europa resulta muy reveladora de las dificultades a las que se enfrenta para cambiar de ámbito político. Cuando no habla por los indios y en favor de los indios, o de principios muy generales que éstos encarnan implícitamente, parece no disponer de crédito público, como sucedió con sus intervenciones a propósito de la huelga de la UNAM. Y como ha sucedido antes con tantos caudillos, el idilio entre Marcos y los intelectuales mexicanos y extranjeros –con algunas excepciones irreductibles, especialmente entre estos últimos– parece haberse marchitado.

¹⁵ En un inaudito episodio de mimesis, la misma organización ETA se dirigió al EZLN en lenguaje “proto-indio”. Por ejemplo: “Nuestro pueblo es un pueblo viejo. Vivimos en una tierra abierta, sólo protegida por sus montes y valles y por sus habitantes que se niegan a vivir sojuzgados, que quieren decidir por sí mismos sin que nadie les mande. Nuestro pueblo tiene sus raíces hundidas muy profundamente en la Historia. Tan profundamente que casi estamos seguros que en las entrañas de la Tierra nuestras raíces acarician las raíces del pueblo chiapaneco. Y de ahí nace el respeto por su pueblo que ustedes han mantenido vivo. Porque en sus manos callosas, en sus ojos cansados, en sus pelos canos, sólo vemos las manos, ojos y pelos de nuestros padres y abuelos, y de sus antecesores” (ETA, 2003).

Conocemos el talento del subcomandante Marcos para permanecer en la escena política como protagonista. Después de todo, la historia del EZLN desde 1994 es una historia de supervivencia en condiciones difíciles mediante una impresionante capacidad de adaptación, espectacularización y sensibilidad por las emociones de la opinión pública. Pero probablemente ahora se encuentra inmovilizado. No tiene apenas otra opción que desandar lo hecho y dejar de ser “indígena”, mas esto no es sencillo porque la política de la identidad es un callejón sin salida: una vez que se adopta su retórica y, a través de ella, su lógica (no a la inversa), resulta sumamente difícil representarse públicamente de un modo distinto. No es fácil ejercer la ventriloquia sin indios y sin máscara. ❧

BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, R., 1998, “Violencias salvajes: usos, costumbres y sociedad civil”, *Claves de Razón Práctica*, 87, pp. 56-63.
- Colectivo Solidaridad Ya, 1998, “El drama de Chiapas”, *El País*, 22 de marzo, p. 35.
- Chiapas 1994, “Chiapas: la palabra de los armados de verdad y fuego, I”, entrevistas, cartas y comunicados del EZLN, Barcelona, Ediciones Serbal.
- Crocker, J. C., 1983, “Being and Essence: Totemic Representation Among the Eastern Bororo”, en R. Crumrine y M. Halpin (eds.), *The Power of Symbols: Masks and Masquerade in the Americas*, Vancouver, University of British Columbia Press, pp. 154-173.
- De la Grange, B., y M. Rico, 1998, *Subcomandante Marcos, la genial impostura*, Madrid, Aguilar.
- Díaz-Polanco, H., 1997, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI.
- ETA, 2003, “Euskadi Ta Askatasuna al Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *La Jornada*, 6 de enero.
- EZLN, (1994), “Declaración de la Selva Lacandona”, en *EZLN. Documentos y comunicados*, México, ERA, pp. 33-35.
- EZLN, 1994, “Segunda Declaración de la Selva Lacandona”, en *EZLN. Documentos y comunicados*, México, ERA, pp. 269-276.
- EZLN, 1995, “Entrega del bastón de mando en el aniversario del EZLN”, en *EZLN. Documentos y comunicados*, vol. 2, México, ERA, pp. 139-140.

- EZLN, 1995, “Mensaje a la II Asamblea Nacional Indígena”, en *EZLN, Documentos y comunicados*, vol. 2, México, ERA, pp. 358-359.
- EZLN, 1997, “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”, en *EZLN, Documentos y comunicados*, vol. 3, México, ERA, pp. 79-89.
- Escalante, F., 1998, “Retórica y poética del usocostumbrismo”, en *Vuelta*, 256, pp. 16-23.
- Flores, J., 1994, “Chiapas: pluralismo cultural y conocimiento indígena”, en *La Jornada*, 17 de enero.
- García de León, A., 1994, “Prólogo”, en *EZLN, Documentos y comunicados*, México, ERA, pp. 11-29.
- Legorreta, C., 1988, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y Arena.
- Lampe, A., 1996, *¿Guerra justa o paz justa? Reflexiones teológicas sobre la lucha armada en Chiapas*, México, Centro Antonio Montesinos-Comunidades Eclesiales de Base-Centro de Estudios Euménicos.
- Leyva, X., 1995, “Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas”, en J. P. Viqueira y M. H. Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-UDG, pp. 375-405.
- Lomnitz, C., 1999, “Ritual, rumor y corrupción en la conformación de los sentimientos de la nación”, en C. Lomnitz (ed.), *Modernidad indiana*, México, Planeta, pp. 187-220.
- Kaldor, M., 2001, *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Barcelona, Planeta.
- Pérez, M., y R. Rojas, 1994 “Comandante Marcos: el EZLN tiene diez años de preparación”, *La Jornada*, 2 de enero.
- Pérez Tzu, M., 2000, “Conversaciones ininterrumpidas: Las voces indígenas del mercado de San Cristóbal”, en J.P. Viqueira y W. Sonnleitner (eds.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, IFE-El Colegio de México-CIESAS, pp. 259-267.
- Meyer, J., 2000, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets.
- Olivera, M., 1997, “Sobre las profundidades del mandar obedeciendo”, manuscrito.
- Pitarch, P., 1995, “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas”, en J.P. Viqueira y M.H. Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-UDG, pp. 237-250.

- , 2001, “El retorno de Juan López”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 608, pp. 97-103.
- Ramos, A.R., 1994, “The Hyperreal Indian” en *Critique of Anthropology*, 14, pp. 62-81.
- Redondo, P., 2002, “El alzamiento zapatista: una lucha indefinida”, Salamanca, tesis de Maestría, Instituto de Estudios de Iberoamérica.
- Rus, J., 1995, “Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas, 1974-1994”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 58, pp. 71-89.
- Subcomandante Marcos, 1995a, “Carta a Adolfo Gilly”, en *EZLN, Documentos y comunicados*, vol. 2, México, ERA, pp. 104-109.
- , 1995b, “La flor prometida”, *El País*, 29 de marzo, p. 4.
- Sullivan, P., 1989, *Unfinished conversations. Mayas and Foreigners Between Two Wars*, Nueva York, Alfred Knopf.
- Viqueira, J.P., 1999, “Los peligros del Chiapas imaginario”, en *Letras Libres*, 1, pp. 23-31.
- , 2001, “Los usos y costumbres en contra de la autonomía”, en *Letras Libres*, 21, pp. 30-34.
- Viqueira, J.P., y M. H. Ruz (eds.), 1995, *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-UDG.
- Viqueira, J.P., y W. Sonnleitner (eds.), 2000, *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, IFE-El Colegio de México-CIESAS.