

¿Quién recuerda la masacre de los armenios?

Jean Meyer

Con esa pregunta contestó Hitler cuando, al principio de la campaña de Polonia, después de dar la orden de proceder a ejecuciones masivas de civiles, unos generales se atrevieron a decir que eso sería violar las leyes de la guerra. ¿A qué aludía el Führer? Al primer genocidio del siglo XX, perpetrado en 1915, en el marco de la primera guerra mundial, contra los armenios sujetos del imperio otomano.

El genocidio empezó el 24 de abril de 1915, y por eso cada año los armenios del mundo entero recuerdan esa fecha. El imperio había entrado en la guerra como aliado de Alemania y de Austria-Hungría, contra Inglaterra, Rusia y Francia. La nación armenia tenía siglos de vivir pacíficamente repartida entre los imperios ruso, turco y persa (hoy Irán). Esos tres Estados se habían combatido en varias ocasiones, pero eso había sido antes de la emergencia de los nacionalismos agresivos modernos y antes de la guerra total, con movilización de todos los hombres en edad de combatir. El imperio otomano estaba abandonando su tradicional benevolencia hacia los armenios a finales del siglo XIX, y el sultán Hamid se ganó el nombre de “El Rojo” al fomentar grandes matanzas de aquéllos. Los armenios se alegraron, por lo tanto, de la revolución que lo destronó en 1908-1909, pero no tardaron en decepcionarse con el partido de los Jóvenes Turcos.

Sin embargo, en 1914, la inmensa mayoría de la comunidad armenia mantuvo su tradicional lealtad hacia el imperio; en el frente del Cáucaso había armenios tanto en las filas rusas como en las turcas, situación sin precedente y que tuvo consecuencias trágicas. El alto mando turco desconfiaba de los soldados armenios y los trataba duramente. ¿Por qué? El joven nacionalismo turco, siguiendo el modelo europeo, no admitía el pluralismo etno-cultural y religioso; además, después del tratado de Berlín (1878), los Estados europeos tomaban pretexto de “la cues-

ción armenia” para intervenir en los asuntos internos del imperio o para amenazar al sultán. Por este motivo los ultra-nacionalistas turcos quisieron librarse definitivamente del problema cuando, en 1915, el momento oportuno se presentó.

A principios de 1915 las tropas rusas derrotaron en varias ocasiones a las otomanas y, a la hora de la desbandada, no faltaron soldados armenios del sultán que se pasaron al bando del tsar. Por cierto, en el frente occidental, en el verano de 1914, hubo soldados alsacianos del Kaiser que se mudaron al lado francés; la respuesta del ejército alemán fue disolver los regimientos alsacianos para mezclarlos con alemanes de verdad en una proporción de 1 a 10; no se les ocurrió diezmar a la población de Alsacia y Lorena. El alto mando turco decidió acabar de una vez con “la cuestión armenia”, aprovechando un buen pretexto: la “traición” de la nación armenia toda.

Talaat Pasha firmó el decreto siguiente:

“El Consejo Supremo del Comité de los Jóvenes Turcos, a todos los prefectos del Imperio. El gobierno, por orden del Yemiet (dicho comité), ha decidido destruir completamente a todos los armenios que viven en Turquía. Aquellos que se opongan a acatar estas órdenes no podrán permanecer en la filas de los oficiales del Imperio. Debe ponerse fin a la existencia de los armenios, cualesquiera sean los métodos sangrientos a tomar, sin reparar en sexos o escrúpulos de conciencia.”

Al prefecto de Alep, quien manifestaba “escrúpulos de conciencia”, el mismo Secretario de Gobernación Talaat Pasha contestó el 15 de septiembre:

“Todos los derechos de los armenios de vivir y trabajar en el suelo turco han sido completamente cancelados. Con respecto a esto, el gobierno toma toda la responsabilidad y ordena no hacer excepciones de ninguna especie, incluyendo las criaturas recién nacidas.”

Esos documentos se encuentran en las actas del proceso que el gobierno turco, después de la guerra y de la caída del sultanato, armó a Talaat Pasha y a los principales responsables.

Teóricamente no se trataba de proceder al exterminio: ni el aliado alemán lo hubiera tolerado. El asunto se disfrazó de deportación (truco abominable que los nazis utilizarían 25 años después; se “deportaría” a judíos y a gitanos a Polonia). Se “deportó” a todos los armenios del imperio al Medio Oriente, Siria y Mesopotamia (hoy Irak). Cientos de miles de personas salieron a pie, en el desamparo

más absoluto, escoltadas por la tropa y emprendieron el éxodo mortal que incluía la travesía de terribles desiertos. Lo que no hizo el hambre y la sed, la enfermedad y el agotamiento, lo hicieron los irregulares kurdos que violaron, despojaron y masacraron sin piedad, para mayor gusto de los Jóvenes Turcos, cuyos descendientes ideológicos son hasta la fecha enemigos mortales de los kurdos. Los árabes, musulmanes y cristianos salvaron a cuantos armenios pudieron.

¿Un millón de víctimas? ¿sólo 750,000? ¿el doble? Los que pelean las cifras olvidan la realidad: un pueblo de presencia inmemorial en el altiplano anatolio-caucásico fue masacrado y totalmente erradicado de “su” tierra y, con pocas y honrosas excepciones, el mundo no se inmutó. Por lo mismo, Adolfo Hitler pudo decir: “La meta de nuestra guerra no es simplemente ocupar territorios, sino la desaparición física de nuestros adversarios. He ordenado a mis brigadas especiales matar sin miramientos, ni lástima, a hombres, mujeres y niños de origen polaco o pertenecientes al mismo grupo lingüístico. De esta manera, únicamente, podremos adueñarnos de los territorios tan vitales para nosotros. ¿Quién recuerda hoy la masacre de los armenios?” (*Akten zur deutschen auswärtigen Politik*, 1919-1945, serie D, VII. Núm. 193, p. 171).

Las autoridades turcas admiten la realidad de la masacre de 1915 pero rechazan la palabra “genocidio”, y eso es un motivo de fricción frecuente entre Turquía y los países europeos. La posición defensiva de Ankara se debe, en parte, al temor de abrir la puerta a reivindicaciones territoriales y a demandas de “reparaciones”. Por lo pronto, Ankara aplica un durísimo bloqueo económico a la muy pobre y pequeña república de Armenia. Sin embargo, hay que saber que en 2003 nació el movimiento “Historia por la Paz”, que juntó a más de 500 intelectuales turcos conocidos, entre ellos el escritor Orhan Pamuk, para denunciar el “racismo anti-armenio” de los nuevos libros escolares. Siguen el ejemplo del gran Nazim Hikmet, quien escribía en 1950, en su poema “Paseo de la tarde”:

*El ciudadano armenio no ha perdonado
La masacre de su padre en la sierra kurda;
Pero te quiere
Porque tú tampoco vas a perdonar a
Los que mancharon el nombre del pueblo turco.*

SOBRE EL ARMENIOCIDIO:

- Akçam, Taner, "The Genocide of the Armenians and the Silence of the Turks" en *Dialogue Across an International Divide: Essays towards a Turkish-Armenian Dialogue*, Toronto, Zoryan Institute of Canada, 2001.
- , *De l'Empire à la République: Le nationalisme turc et le génocide arménien*. París, Editions de l'Aventurine, 2005.
- Balakian, Peter, *The Burning Tigris. The Armenian Genocide*. New York, Harper Collins, 2003.
- Bartov, Omer and Phyllis Mack (eds.), *In God's Name: Genocide and Religion in the xxth Centur*, New York and Oxford, Berghahn Books, 2000.
- Naimark, Norman M., *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in 20th Century*, Cambridge, Harvard University Press, 2002. 

Los esfuerzos de Turquía

Volkan Vural*

El País, 4 de mayo de 2005

He leído con asombro y tristeza el artículo de Carmen López Alonso, publicado en su prestigioso diario *El País* del 20 de abril de 2005, en el que acepta el “genocidio armenio” como un hecho histórico de veracidad absoluta. Estos acontecimientos, altamente complejos y multidimensionales, necesitan sin duda ser desentrañados con toda claridad. Solamente de esta forma se puede iluminar el futuro. Presentar el “genocidio” como un dato firme sin hacer una investigación exhaustiva y objetiva no solamente genera una tergiversación de los hechos históricos, sino que también dificulta que las naciones turca y armenia, que han convivido estrechamente durante toda su historia, puedan crear un futuro común.

Turquía está en paz con su historia y, como país de derecho, respetuoso de los derechos humanos, está poniendo todo su empeño para que resplandezca toda la verdad. Animado por este afán, el Parlamento de la República de Turquía emitió una declaración, con fecha 13 de abril de 2005, que busca la reconciliación entre las naciones turca y armenia, que han estado conviviendo durante siglos en paz y armonía en las mismas tierras, y liberarlos de los profundos prejuicios que los atezan como resultado de los años de guerra, proponiendo la creación de una comisión conjunta compuesta por historiadores de Turquía y Armenia. Asimismo, el primer ministro de la República de Turquía ha remitido una carta al presidente de Armenia formalizando esta propuesta de crear una comisión conjunta para el

* Embajador de Turquía en España.

estudio de estos acontecimientos tan dolorosos para todos y expresando la disposición de Turquía a presentar a dicha comisión todos los documentos e información que obran en su poder. Ésta es una demostración de nuestra voluntad sincera de hacer frente al problema armenio.

La autora del artículo me ha desilusionado como persona que desea que las verdades se sepan con toda claridad, al repetir en su artículo, una vez más, una alegación cada vez más politizada como si fuera un hecho histórico, sin referirse para nada a estos esfuerzos sinceros de Turquía. ❧

Los zapatistas: ¿“ventriloquia india” o interacciones creativas?

Jérôme Baschet

Quizá pueda resultar de alguna utilidad poner a debate las tesis más encontradas que ha suscitado el movimiento zapatista, siempre y cuando lo hagamos de acuerdo con argumentos racionales y sin descalificaciones personales. No es tan sencillo, ya que la recepción de lo ocurrido a raíz del 1 de enero de 1994 se ha caracterizado por una fuerte polarización, en la cual poco espacio se ha dejado entre la idealización incondicional y la descalificación visceral. En ambos lados, ha prevalecido una tendencia a tomar en cuenta exclusivamente los argumentos (y testimonios) aptos para sostener una postura predefinida, dejando los demás sin considerarse. Sin embargo, las visiones en blanco y negro, que sólo se dedican a acumular piedras para demoler al EZLN o flores para glorificarlo, tienen pocas probabilidades de lograr un análisis convincente del movimiento zapatista. Espere-mos no caer por completo en esos defectos, al intentar un debate a partir del ensayo de Pedro Pitarch, “Los zapatistas y el arte de la ventriloquia” (*Istor*, 2004, 17).

Este artículo se presenta como una crítica feroz del zapatismo que, en todo caso, podemos recibir como una invitación a una saludable mirada desmitificadora. En sus propias palabras, la tesis de P. Pitarch consiste en sostener que “el EZLN pasó de presentarse como organización revolucionaria comunista a movimiento de autonomía cultural indígena por razones estratégicas”. En pocos meses, habría recorrido un impresionante e improbable transitar del marxismo-leninismo al populismo nacionalista y, finalmente, al indianismo. El cambio entre posturas consideradas como incompatibles no deja otra opción que la de juzgarlo un indigenismo artificial e instrumentalizado. En el zapatismo, lo “indio” sería no una

máscara, pues no le conviene al antropólogo usar esta metáfora, sino una marioneta manipulada desde fuera, por una fuerza que nada tiene que ver con lo que es verdaderamente lo indígena. La ventriloquia –mediante la cual el subcomandante Marcos habla haciendo creer que quienes hablan son los indígenas– se reconoce como un “arte”, pero tan irónico homenaje –que en algo recuerda él de la “genial impostura”– apunta a denunciar una franca falsificación.¹

En algo podríamos coincidir, por ejemplo, afirmando que el EZLN, con su reconocido talento de adaptación a las circunstancias, aprovechó las temáticas que más contribuían a difundir su eco en la sociedad mexicana, y que incluso los estereotipos de los no-indígenas participaron en la construcción del discurso indígena del EZLN, o también que la superposición del “yo” de Marcos y del “nosotros” indígena haya producido efectos perniciosos (algo que el subcomandante reconoció como su error más grave²). Sin embargo, me parece que P. Pitarch exagera y sistematiza en clave francamente deslegitimadora los rasgos que con razón observa, a tal punto que, si aceptamos su tesis, no queda del zapatismo más que mentira, ilusión, engaño. Podría contestar oponiéndole otra visión del movimiento zapatista,³ y así seguiríamos el diálogo de sordos. Por lo tanto, me parece más útil esforzarme, de la manera más respetuosa para su autor, en enfrentar la tesis que defiende. Trataré de identificar los puntos en donde le resulta necesario forzar el análisis para poder sostener la tesis de la falsificación. Pero incluso reconociendo la validez de varias de sus observaciones es posible entenderlas en un marco de interpretación distinto. En fin, esbozaré unos comentarios sobre las presuposiciones generales que, según creo entender, sostienen su análisis y que, también, podrían sustituirse por otras. Que pueda convencer a los lectores es otra cosa y sería poco sensato anticiparlo.

¹ La tesis de un divorcio entre realidad interna y discurso externo es también la de B. De la Grange y M. Rico, *Subcomandante Marcos, la genial impostura*, Madrid, Aguilar, 1988, y de C. Tello, que, sin embargo, en la versión corregida de su libro da una valoración del levantamiento mucho más equilibrada (*La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, México, Cal y Arena, 2000).

² Entrevista con Julio Scherer, *Proceso*, 10 de marzo de 2001.

³ No es el lugar para detenerme en esto, pero me permito remitir a mi libro, en donde se pueden encontrar argumentaciones más completas sobre varios aspectos que menciono aquí brevemente: *L'étincelle zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, París, Denoël, 2002 (reedición en colección de bolsillo con el título *La rébellion zapatista*, París, Champs-Flammarion, 2005).

El corazón de la tesis consiste en atribuirle al EZLN una evolución táctica y ficticia. Pero ¿lo táctico es necesariamente ficticio, pura astucia? O bien, ¿es el hecho de cambiar el que resulta sospechoso? Innegablemente, el EZLN ha cambiado, y no poco, en sus veintitantos años de existencia. Innegablemente (y para no hablar de las Fuerzas de Liberación Nacional), nació como una organización marxista-leninista (guevarista) y, a pesar de esto, después de 1994, las referencias al marxismo desaparecieron casi por completo de su discurso. Que se pueden citar textos inmediatamente anteriores a 1994 de impecable ortodoxia marxista-leninista es también cierto. Es el caso de la Declaración de Principios del Partido Fuerzas de Liberación Nacional (citada por P. Pitarch), que es una réplica de sus Estatutos de principios de los años 80. Pero ¿no sobran los ejemplos de organizaciones políticas y sociales cuyos estatutos y demás documentos formales o rituales son huellas petrificadas del pasado, que dejaron de corresponder por completo a la realidad presente? Sobre todo, ¿podemos aplicar automáticamente al EZLN las informaciones relativas a las FLN, cuando sabemos que los años 1992-93 se caracterizaron por una aguda tensión entre ambas organizaciones y por un proceso de autonomización de la primera? En todo caso, los dos textos mencionados por P. Pitarch resultan insuficientes para concluir que “no había nada... que distinguiera [al EZLN] de otros grupos latinoamericanos que trataban de reproducir la revolución cubana mediante la lucha armada”. (Aparte de que esos grupos no han sido todos iguales, sí podríamos encontrar varias particularidades del EZLN, en especial su interacción con la historia propia de Chiapas, con décadas de procesos organizativos y una construcción diocesana plasmada por la teología de la liberación.)

Nunca se ha tratado de ocultar esos orígenes marxistas. En repetidas ocasiones, el subcomandante Marcos describió al núcleo inicial del EZLN como “un grupo que viene con toda la tradición de las guerrillas latinoamericanas de los setenta, grupo de vanguardia, ideología marxista-leninista, que lucha por la transformación del mundo buscando la llegada al poder de una dictadura del proletariado” (30 julio 1996; III, 320).⁴ Varias veces ofreció su relato de la transformación del EZLN, atribuyéndola al contacto con las comunidades a partir de 1985-87, y descri-

⁴ Me refiero en adelante (con tomo y página) a *EZLN. Documentos y comunicados*, México, Era, 5 vol., 1994-2003. La abreviación SZ remite a Y. Le Bot, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Barcelona, Plaza y Janés, 1997.

biendo su resultado como una “hibridación”, un primer “cocktail” zapatista. Nada nos obliga a tomar ese relato como si fuera el Evangelio y, de hecho, es razonable pensar que Marcos haya tenido interés en acelerar el ritmo de transformación del EZLN. Pero tampoco es de excluir que el proceso que describe haya tenido alguna relación con la realidad, de tal suerte que no necesariamente todo siguió sin cambiar sino hasta después de enero de 1994.

Otra parte de la tesis consiste en suponer que los zapatistas siguieron siendo, a pesar de las apariencias, los mismos marxistas de siempre. P. Pitarch menciona al respecto la carta enviada a Adolfo Gilly, en octubre de 1994, único texto –y bastante temprano– en el que el subcomandante Marcos asume con claridad una postura marxista. Sin embargo, no atribuiría esta insólita proclamación a un contexto menos público, tal como lo sugiere P. Pitarch (a pesar de reconocer que se trataba de una carta pública, de hecho destinada a su publicación en la revista *Vientos del Sur*, antes de ser retomada en un libro de notable difusión): una hipótesis lógica en el marco de una tesis que hace de la dogmática marxista la verdad oculta del zapatismo. En todo caso, se trata de un texto particularmente desafortunado.⁵ De manera más general, considero que es un limitante de los planteamientos del EZLN referirse al marxismo solamente como un ingrediente inicial del “cocktail zapatista”, sin enfrentar la cuestión de su relación *actual* con él, lo que llega a provocar, entre otras cosas, un “retour du refoulé” dogmático, como el de octubre de 1994. Por otro lado, es evidente que las huellas de la formación marxista que muchos integrantes del EZLN recibieron (probablemente hasta una fecha bastante avanzada) no desaparecieron de un día para otro, pero esto tampoco implica que su forma de pensar se haya mantenido totalmente congeladas. Quizá –una hipótesis por verificar y adaptar– muchos de ellos siguieron utilizando algunas herramientas del marxismo, pero con una cierta libertad y mezclándolas, a veces en forma creativa, con otras referencias.

El segundo cambio indudable es el paso de las metas nacionales (y algo desmedidas) del 1 de enero 1994, que no dejaban lugar a reivindicaciones propiamente

⁵ Traté de analizar esta extraña (no)discusión sobre la historia y las razones de la reacción tan agresiva del subcomandante Marcos respecto al famoso ensayo de Carlo Ginzburg en : J. Baschet, «(Re)discutir sobre la historia», *Chiapas*, 10, 2000, p. 7-40.

te indígenas, a un énfasis prioritario en estas últimas. Pero, aquí también, la secuencia puede reconstituirse de una manera que no necesariamente sustenta la tesis de P. Pitarch. Al respecto, se puede mencionar que el subcomandante Marcos ha ofrecido una respuesta a quienes criticaron al EZLN por haber “adoptado la lucha indígena después del 1 de enero de manera oportunista, porque ‘lo indígena está pegando’”.⁶ Convenzan o no sus argumentos, es necesario reconocer que los zapatistas no siempre ignoran las críticas que se les hacen. Veamos: ¿podemos fechar el 2 de enero de 1994, como lo propone P. Pitarch, “la primera referencia que hizo Marcos a ‘indígenas’”? Sería pasar por alto el documento *Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*, redactado a mediados de 1992. En ese recorrido mental por los caminos de Chiapas, el subcomandante propone a sus lectores entrar a “otro mundo: el indígena” (I, 54). Les ofrece un censo de las etnias del Estado y múltiples referencias a “los campesinos indígenas”, a “la marcha indígena Xi’Nich” e incluso a “la dignidad indígena”. ¿Cómo no tomar en cuenta ese texto, por demás relacionado con un momento clave de la evolución interna del EZLN? ¿Cómo no ver que ya menciona al Viejo Antonio e incluso que recurre a lo que P. Pitarch considera como el “hablar indio” típico de la fase posterior a 1994 (“la voz... que nace del corazón indígena de las montañas, la que les habla de justicia y libertad, la que les habla de socialismo, la que les habla de esperanza... Y cuentan los más viejos entre los viejos de las comunidades que hubo un tal Zapata que se alzó por los suyos... Y cuentan estos ancianos que no ha muerto, que Zapata ha de volver... Y cuentan que también la esperanza se siembra y se cosecha. Y dicen los viejos que el viento, la lluvia y el sol están hablando de otra forma a la tierra...”⁷) También podríamos tomar en cuenta la creación, en enero de 1993, del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, que entrelaza en su nombre el reconocimiento de la dimensión indígena del movimiento y una

⁶ Menciona, entre otros argumentos, la importancia de la base indígena del movimiento, la voluntad –ya subrayada en ocasiones anteriores– de no alterar la visibilidad de los objetivos nacionales del levantamiento con consideraciones particulares, la presencia alusiva pero clara de la temática indígena en la Primera Declaración (en Gloria Muñoz, *EZLN, 20 y 10: el fuego y la palabra*, México, La Jornada-Rebeldía, 2003, p. 279).

⁷ I, 62. La referencia al socialismo es una particularidad (indicadora de la fecha temprana de este documento) que desaparecerá del discurso posterior. Es interesante observar aquí cómo pueden juntarse referencias a lo indígena, a Zapata y al socialismo –algo que P. Pitarch parece suponer imposible.

clara perspectiva de transformación social. En fin, 1992-1993 parece un momento decisivo: más que por las celebraciones de los 500 años, fue determinante el proceso de autonomización del EZLN respecto de las FLN y la aceptación del rumbo de la guerra, promovida por la primera organización en contra de varios dirigentes de la segunda (coinciden en eso los relatos del subcomandante y de C. Tello). Según Marcos, ese cambio pone al EZLN en manos de los jefes indígenas, por lo que “el elemento indígena en el discurso del zapatismo empieza a adquirir más preponderancia” (SZ, 199); según sus críticos, el subcomandante sólo instrumentaliza la dimensión indígena del EZLN para asentar su poder personal frente a las Fuerzas. Pero, como quiera que sea, la reestructuración interna del EZLN, asociada con la decisión del levantamiento armado, provoca una primera valorización de la dimensión indígena del movimiento. Parece imposible entender las evoluciones de 1994 sin tomar en cuenta factores anteriores.

Llegamos a enero de 1994. La primera Declaración de la Selva Lacandona es un documento complejo que Marcos ha reconocido como un intento de mediación entre aspectos múltiples (SZ, 196-204). En ella, lo que es a la vez un ejército de las comunidades indígenas y una organización de cuño marxista se dirige al pueblo mexicano. La guerra se concibe como nacional –con mira a la sublevación del pueblo mexicano y a la destitución del “dictador”– y, en ese contexto, no había porqué insistir en la indigenidad de los insurrectos. Sin embargo, el hecho de que, ni aquí ni en el *Despertador Mexicano* que da a conocer las Leyes Revolucionarias, no se mencionen a los indígenas entre los destinatarios del mensaje no significa que no haya conciencia del carácter indígena de quienes se levantaron. Como quiera que sea, el inaugural “somos producto de 500 años de luchas” participa de la dimensión principalmente nacionalista de la Declaración, como bien lo ha subrayado P. Pitarch; pero, a 14 meses de movilizaciones continentales que han levantado la bandera de los 500 años de resistencia, resulta poco creíble no atribuirle, al mismo tiempo, una resonancia indígena. “Hemos venido sufriendo la injusticia durante 500 años y seguimos igual (...) siempre nos quieren manejar como criaturas, porque somos indígenas y piensan que no tenemos derecho y que no sabemos pensar”: ¿Escribió eso Marcos después de 1994? No, lo dijo durante el Congreso Indígena de 1974 un indígena tzeltal que luego participaría en las lu-

chas zapatistas.⁸ ¿Resultaría por lo tanto absolutamente sin sentido suponer que los integrantes del EZLN, incluso varios de sus mandos, que participaron en los procesos iniciados en 1974 (aunque fuese como niños), hayan podido influir en la conciencia de luchar como indígenas que emerge en los comunicados posteriores a enero de 1994?

Pasando esta fecha, P. Pitarch acelera la transformación y hace bascular al EZLN de un golpe en la indianidad, minimizando todos los demás aspectos. ¿Es posible atribuirle a la prensa –que a toda luz fue un actor fundamental en la historia del movimiento zapatista– un papel determinante en la adopción de su “improvisada” indianidad, tal como lo propone P. Pitarch? Sólo en base con un estudio preciso del papel de los medios podríamos afirmarlo y propongo que nos remitamos a los que existen.⁹ En todo caso, lo dicho en relación con la fase anterior a 1994 debería de llevar a reconsiderar la hipótesis de un poder demiúrgico absoluto y exclusivo de la prensa. Pero, por si las dudas, podríamos releer los comunicados del 6 al 20 de enero de 1994. Ahí viene definido lo que es a la vez “un alzamiento indígena” y una “lucha nacional”. Por ejemplo, en un mismo documento se dedica casi una página a explicar que “si miles de indígenas se levantan en lucha, entonces sí es un alzamiento indígena” y se concluye con un llamado “al pueblo de México” (en el cual, al igual que en la Declaración, no se menciona a los indígenas como categoría específica; 6 de enero; I, 74-78). También son recurrentes las fórmulas que mencionan a los indígenas, integrándoles en la comunidad nacional:

⁸ Cita y comentario en A. García de León, «La vuelta del Katún (Chiapas a veinte años del Primer Congreso Indígena)», *Chiapas*, 1, 1995, p. 131-132.

⁹ Danielle Zaslavsky, *La presse aux prises avec le discours des acteurs politiques : une analyse des titres de discours rapporté dans la presse mexicaine face à l'événement Chiapas (1994-1995)*, tesis de doctorado, París-XIII, 2003 y, con E. Emilsson, “Stratégies communicationnelles et construction d'identité: les effets du zapatisme dans l'espace public mexicain”, *Hermès* (CNRS Editions), 28, 2000, p. 143-153. Observan que “c'est dans ses interactions permanentes dans et avec la presse que l'EZLN a construit une partie de son identité et s'est maintenu dans l'espace public” (“es en sus interacciones permanentes en y con la prensa que el EZLN construyó parte de su identidad y pudo mantenerse dentro del espacio público”). Pero también subrayan que se trata de analizar una “activité dialogique en termes d'influences réciproques” (“actividad dialógica en términos de influencias recíprocas”) y que “les échanges qu'entretiendra l'EZLN avec la presse ne constituent que l'une des facettes de ses stratégies communicationnelles” (“los intercambios del EZLN con la prensa no constituyen más que una parte de sus estrategias de comunicación”). Sería igualmente equivocado minimizar el papel de la prensa y exagerarlo al punto de transformarla en un poder demiúrgico.

“las necesidades más apremiantes de nuestro pueblo mexicano, especialmente de nosotros los indígenas” (11 de enero; I, 79); el “ánimo de libertad de todo el pueblo mexicano en general y del pueblo indígena en particular” (12 de enero; I, 82); “las justas luchas del pueblo de México y de los indígenas chiapanecos” (13 de enero; I, 85). En los mismos textos ya es omnipresente la referencia a “la dignidad”, que luego resultará clave en el discurso zapatista maduro. En fin, un comunicado del 20 de enero se dirige “a nuestros hermanos indígenas de otras organizaciones” para manifestarles el reconocimiento de “los indígenas del CCRI” y su respeto a las formas de luchas distintas a las del EZLN. Si recordamos que solamente a partir del 3 de enero *La Jornada* abandonó su postura inicial de rechazo a la violencia armada, parece difícil atribuirle tan precoces menciones de lo indígena. En total, no describiría como P. Pitarch una secuencia en la cual, en pocas semanas, *se suceden* un discurso revolucionario marxista, uno nacionalista y por fin otro indigenista. Analizaría más bien una fase que va de 1992 a enero de 1994, en la cual se *asocian*, con equilibrios variables, las tres temáticas indígenas, nacionales y revolucionarias.

Durante el mes de enero, el discurso zapatista tiene entre sus funciones la de desmentir las descalificaciones gubernamentales: frente a la acusación de ser una guerrilla importada desde Centroamérica, exponen las referencias a la historia nacional y sus símbolos; frente a la sospecha de una manipulación tramada por “profesionales de la violencia”, insisten en el carácter indígena del levantamiento.¹⁰ La argumentación deslegitimadora que enfrenta el EZLN no sólo muestra una dimensión indígena que antes se consideraba necesario supeditar a los objetivos nacionales, explica también esta combinación de lo nacional y lo indígena que caracteriza los comunicados de enero. Sobre todo, enero de 1994 es el tiempo de la rapidísima marcha (forzada) de la lucha armada a la lucha política: con toda evidencia, los cambios de lo indígena en el discurso zapatista están subordinados a este cambio decisivo en los objetivos y la posición del EZLN (para el cual, como lo ha reconocido Marcos, no había ningún plan preestablecido). Es en ese contexto

¹⁰ Los comunicados apenas mencionados responden a afirmaciones como la de Arturo Warman, entonces Secretario de Reforma Agraria: “No es un movimiento indígena, es un proyecto político-militar implantado entre los indios pero sin representarlos”, *La Jornada*, 5 de enero de 1994.

que el Diálogo de la Catedral da un relieve inédito a la indigenidad –física y simbólica– de los insurrectos, pues es el primer escenario de la nueva fase política del EZLN. Sin haberlo previsto, se asume entonces la dimensión indígena del movimiento mediante signos visibles (trajes tradicionales) que, sin embargo, no encuentran su pleno sentido sino en relación con otros símbolos, nacionales esos (el desplegar de la bandera mexicana). Ahora que ya no hay cómo apostarle a una improbable insurrección nacional, el EZLN sólo puede contar con lo que tiene en sus manos, es decir, con el espacio político abierto por un levantamiento armado de las comunidades indígenas. Lo indígena es parte de lo que es y ahora, en lugar de dejarlo en un segundo plano, las circunstancias lo inducen a ponerlo en evidencia (pero tampoco como único aspecto). En esta nueva vía, el capital simbólico se volvió parte fundamental de la jugada y el EZLN indudablemente tuvo la culpa de preocuparse por defenderlo.

P. Pitarch sugiere que, a partir de 1994, el EZLN se presenta como un movimiento estrictamente étnico, preocupado únicamente por promover demandas indígenas. Pero deja sin mencionar muchos episodios como la Convención Nacional Democrática de agosto de 1994 o el Foro para la Reforma del Estado en julio de 1996. Aún así, la afirmación según la cual “de no reconocer inicialmente la existencia de la categoría ‘indígena’, habían pasado a definirse casi exclusivamente por ella” (p. 120) resulta insostenible. En otros momentos, P. Pitarch asume una lectura algo contradictoria con la precedente: reconoce que el discurso zapatista posterior a 1994 tiene como centro una asociación de lo nacional y lo indígena. Claro está, en su visión se trata de una “yuxtaposición” artificial que, en lo esencial, instrumentaliza y/o esencializa a los indígenas. Sin embargo, admite también que “en cuanto a la relación entre la causa indígena y la política nacional, cualquier comunicado lo dejaba claramente resuelto”. Si es así, reconozcamos pues que la marioneta zapatista no oculta sus intenciones nacionales y que no sólo tiene disfraz de indio: habla a la vez indígena y mexicano.

Respecto al periodo posterior, me permitiré –es paso obligado aunque un poco ingrato– señalar algunas afirmaciones que no me parecen corresponder a la realidad. Sorprende la idea de que “la identificación de los sublevados con la figura de Zapata pareció gozar de cierta suerte en los dos o tres primeros meses de 1994”, para luego diluirse y caer en el olvido. ¿No es Zapata el personaje histórico más

presente en el conjunto de los comunicados,¹¹ así como en los numerosos murales de los territorios zapatistas? ¿No es la “Carta a Zapata” del 10 de abril de 1997 el más logrado de los comunicados emitidos en ocasión de una celebración anual del asesinato de Zapata (y que no es la de su nacimiento, como se lee, p. 101, por un obvio *lapsus calami*)? ¿No se insiste en ocasión de la visita de los 1,111 delegados a México en el paralelismo con la llegada de los zapatistas en 1914, así como, nuevamente, durante la Marcha de 2001, que recorre todos los lugares emblemáticos del zapatismo morelense? En otro tema, ¿por qué afirma P. Pitarch, mientras comenta el Diálogo de San Andrés (p. 120), que “en aquel momento los zapatistas se impusieron el objetivo inmediato de crear ‘municipios autónomos’ y ‘regiones autónomas’”? Aparte de que no crearon ‘regiones autónomas’, los municipios autónomos, por formal que fuera su existencia en un primer momento, fueron proclamados en diciembre de 1994. Entonces, ¿por qué tal enredo cronológico sino para insistir en la tesis según la cual todo que hace y dice el EZLN sobre lo indígena le viene sugerido desde afuera (ya no mediante la prensa sino directamente por los asesores intelectuales y, sobre todo, por los antropólogos)? Los municipios autónomos no salieron de las propuestas de los asesores de San Andrés (varios de los cuales, bien es sabido, abogaron a favor de un planteamiento autonómico regional, que fue rechazado). Tampoco fue un invento del EZLN: antes de diciembre de 1994, es decir, a partir de octubre, varias organizaciones indígenas de Chiapas procedieron a declarar autonomías o bien llamaron a hacerlo.¹² La lucha por la autonomía no es –por lo menos no solamente– un trasplante artificial realizado por intelectuales urbanos, es una expresión de la participación e interacción del EZLN en el seno de los movimientos indígenas chiapanecos (hablo de 1994-1995) y, más allá, de tendencias observables a nivel continental.

¹¹ Véase *La revuelta de la memoria. Textos del Subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*, San Cristóbal de Las Casas, CIACH, p. 61-96 y, para su análisis, Colectivo Neosaurios, “La rebelión de la historia», *Chiapas*, 9, 2000, p. 7-33.

¹² Detalles en A. Bartra, “Las guerras del ogro”, *Chiapas*, 16, 2004, p. 63-106 (part. p. 93). Subraya que, en 1994-1995, la reivindicación de autonomía no era nada nueva (la novedad fue que el EZLN buscó su reconocimiento constitucional, mientras los movimientos anteriores la declaraban en los hechos). En base con esto, parece difícil sugerir, como parece hacerlo P. Pitarch, que las reivindicaciones promovidas por el EZLN –entre ellas, la autonomía– en nada correspondían a las aspiraciones de los indígenas y sus organizaciones.

En cuanto a la dimensión internacional del zapatismo, P. Pitarch considera que se trata de otro artificio táctico del EZLN y sugiere que el subcomandante Marcos se limitó a retomar “el lenguaje del movimiento antiglobalizador” para restituirlo en clave indígena (otro espejismo posmoderno más, que desvirtúa todo referente más allá del discurso mismo). Resulta ésta una evidente simplificación, pues en 1996, año del primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo, tal “movimiento antiglobalizador” no existía aún (su constitución y su eco mediático no inician sino a partir de la reunión de la OMC en Seattle, en noviembre de 1999, siendo el Foro Social Mundial de Porto Alegre, a partir de enero de 2001, otra etapa importante de su fortalecimiento). En esto, parece que el EZLN no sigue sino que se adelanta, no plagia sino que inventa, y son bastantes los participantes del ahora movimiento “altermundialista” que le reconocen a los zapatistas un claro papel de anticipación. Aquí tampoco se deja comprobar el carácter exógeno de los discursos que P. Pitarch describe como ficticios. Lejos de reducir los horizontes planetarios del zapatismo a una retórica sin sustento, me parece posible (con algo de provocación) sostener que varios aspectos de la práctica autonómica de los zapatistas, así como los intercambios con sus visitantes (por cierto, no desprovistos de malentendidos), llevaron a la formación de un “universalismo indígena”.¹³ También trato de ponerme en el lugar de P. Pitarch: frente al discurso anti-neoliberal del zapatismo (que arranca en 1995, culmina en 1996-97 y sigue presente hasta la fecha), tenía otra opción, la de cuestionar una postura explícitamente anti-capitalista (a pesar del eufémico ‘neoliberalismo’). Podía entonces aprovechar la ocasión para comprobar una vez más las verdaderas intenciones del dirigente zapatista. Pero tal opción hubiera debilitado la tesis de la ventriloquia (en el discurso sólo puede haber simulación; lo que es verdadero no puede ser sino oculto). Y, sin embargo, los zapatistas nunca han escondido su denuncia del capitalismo, ahora globalizado, como causa de las desigualdades sociales y los sufrimientos de los indígenas, ni su intención de favorecer y participar en las luchas en su contra. Bien pueden ser no explícitamente marxistas los términos en los cuales se expresan esas ideas, pero tampoco se puede negar que se hayan asumido —a lo largo de diez años— planteamientos que van más allá de la cuestión indígena.

¹³ Algunos elementos en *L'étincelle zapatiste*, *op. cit.*

Reconozcamos entonces que lo indígena estuvo siempre relacionado con lo nacional y que lo internacional no puede reducirse al lugar tan estrecho que le atribuye P. Pitarch. Por lo tanto, son tres componentes, presentes a lo largo de muchos años, en proporciones distintas y mediante articulaciones variables. Si bien es indudable que enero de 1994 marca una reformulación decisiva, lo más interesante sería analizar las modalidades de asociación de estos tres componentes e, incluso, cuestionar eventuales errores al respecto. Por ejemplo, se ha criticado la decisión de anteponer, en el Diálogo de San Andrés, la mesa sobre “Derechos y cultura indígenas” a la de “Democracia y justicia”, que tenía implicaciones nacionales más amplias. Los zapatistas expusieron sus justificaciones, pero *a posteriori*; cuando sabemos que la mesa 2 nunca pudo entrar en materia, bien podrían reconocerse los inconvenientes de dicha elección. Pero tampoco podemos hacer como si el EZLN no hubiera tenido interés en el tema “Democracia y justicia” (por lo cual organizó el Foro para la Reforma del Estado). En fin, si desde 1996 hasta la marcha de 2001, el EZLN tuvo que hacer del reconocimiento de “Derechos y cultura indígenas” su principal bandera, es porque no se concretó la reforma constitucional prevista por los Acuerdos firmados en San Andrés, en febrero de 1996. El EZLN se encontró inmovilizado –encerrado– en una incómoda posición (promover sin lograrlo la constitucionalización de una reivindicación principalmente indígena), pero no fue tanto por su propia voluntad sino por la opción gubernamental de rechazar la propuesta COCOPA y apostarle a un desgaste del EZLN más que a una salida negociada del conflicto. Es probable que esta situación haya provocado un desequilibrio entre los componentes del EZLN, es decir, una excesiva identificación con la cuestión indígena, que contribuyó a hacerle perder parte del eco nacional al cual pretendía. Pero no había cómo prescindir de un acuerdo cuyo cumplimiento era la condición de una paz negociada y de una transformación en organización civil, a la cual hay indicios de que el EZLN se preparaba seriamente.

Una palabra, en fin, sobre las muchas del vocero zapatista.¹⁴ Decir que prácticamente nunca se dejó oír la voz de los mandos o bases indígenas zapatistas no re-

¹⁴ En la tesis de la ventriloquia están muy presentes los simpatizantes del EZLN, pero sería oportuno no confundir el discurso de sus simpatizantes con el EZLN mismo. Me pregunto si a veces P. Pitarch, quizá por su propia experiencia, no ve al EZLN a través de lo que sus simpatizantes dicen o proyectan sobre él.

sulta del todo exacto. Si bien el protagonismo de Marcos ha sido repetidamente reconocido y criticado por él mismo, no podemos ignorar esas voces que son, entre otros ejemplos, las de Tacho y Moisés en *El sueño zapatista*, las múltiples entrevistas que hacen la materia de los libros de G. Rovira¹⁵ o los tantos discursos de los comandantes durante la marcha de 2001. Sobre todo, no convence la reducción de la estrategia literaria y discursiva del subcomandante Marcos a la pretensión de “hablar indio” (o sea “hablar como la población urbana supone que hablan los indios”). Su estilo viene caracterizado por P. Pitarch como “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” (p.107). La frase tiene una eficaz carga polémica (en el registro, quizá no el más adecuado, de la ironía), pero dudo: ¿no serán más bien mudos los indios de esas películas o, si acaso abren la boca, no será para comprobar un estereotipo del primitivismo, inspiración a la cual parece poco probable atribuir el éxito del vocero zapatista? Me interesaría conocer un estudio estilístico serio de los escritos de Marcos –¿lo hay?– y, por el momento, saber si P. Pitarch puede comprobar paralelismos precisos entre los comunicados del EZLN y el hablar de los indios de la pantalla grande, así como con “el género pastoril romántico europeo”. Entrando más en el tema de las estrategias de comunicación, es cierto que hay que analizar un juego, a veces ambiguo, entre el “yo” de Marcos y un “nosotros” que, sin embargo, no necesariamente se refiere a *todos* los indígenas, como lo sugiere P. Pitarch, sino más bien a los indígenas zapatistas (lo que no resulta del todo descabellado de parte de un vocero que firma a menudo los comunicados en nombre del CCRI). Sobre todo, me parece –es sólo intuición– que en el estilo de Marcos hay más intenciones que sólo la de llevar al mundo urbano algo del universo indígena (aparte, tendríamos que diferenciar *distintos* estilos indígenas: el de los relatos asociados con el personaje del Viejo Antonio, el de los discursos y declaraciones solemnes, el de la vida cotidiana de los niños y los insurgentes, que los comunicados evocan a partir de una fecha tan temprana como enero de 1994, o, ahora, el de la “comisión de investigación” Elías Contreras). Entre los demás lenguajes, resaltan uno claramente urbano, otro expansivamente narcisista (e incluso narcisísticamente auto-irónico y

¹⁵ G. Rovira, *Zapata vive*, Barcelona, Virus, 1994 y *Mujeres de maíz*, México, Era, 1997.

auto-crítico) y otro más de un quijotesco experto en neoliberalismo. De hecho, ¿cómo pasar por alto que una de las creaciones más características de la pluma de Marcos, a la par con el Viejo Antonio (quizá en una especie de juego de contrapeso), es un escarabajo que no creo que haya jamás reivindicado una identidad indígena? ¿O sí? Entonces, ¿no será esta mezcla de múltiples lenguajes –y no su única referencia a lo indígena– la que tendríamos que considerar para entender el éxito discursivo del subcomandante Marcos? Por lo menos, podemos relativizar los rasgos que P. Pitarch califica como un intento de “hablar indio” y subrayar que la mezcla apenas mencionada, asumida como tal, deja claro que no se trata de pretender ninguna pureza o esencialidad indígena.

Para resumir, ambos admitimos que hay cambios en el zapatismo, pero no le atribuimos el mismo ritmo ni el mismo significado. P. Pitarch quiere ver un giro brutal, inmediato y total, cuando los datos puestos aquí en discusión me parecen sugerir un proceso mucho más progresivo (aunque con un epicentro de alta magnitud en enero de 1994) que no sustituye por completo un discurso por otro. Si bien se pueden reconocer aprovechamientos tácticos y una oportuna adaptación a las circunstancias, la propuesta de un nuevo discurso enteramente ficticio y manipulado obliga a forzar demasiado los hechos para resultar convincente. El modelo de dos niveles utilizado por P. Pitarch resulta extremadamente rígido: se trata de dos niveles totalmente separados, uno el de lo visible y lo engañoso, y el otro el de la verdad oculta. Dudo convencer a P. Pitarch de renunciar a su punto de vista, pero me gustaría, por lo menos, llevarlo a flexibilizar la oposición entre los dos niveles de su modelo y a considerar entre ambos una posible interacción: quizá también lo oculto sea movimiento y lo visible tenga algo que ver con una realidad social, cultural y humana. Y si, a pesar de todo, prevalece el rígido modelo de dos niveles, ¿quién podrá decir a ciencia cierta cuál es la verdad escondida del EZLN? ¿Bastarán unos indicios para definir con certidumbre una realidad condenada al silencio? O bien ¿está de por medio el *a priori* según el cual unos revolucionarios marxistas no pueden cambiar sino para arrepentirse? ¿No se estará encerrando un complejo movimiento social en una *identidad* artificialmente fijada por el observador? ¿O se estará negando a los movimientos la capacidad de transformarse realmente?

Llego a lo que me parece más importante: P. Pitarch no solamente considera que el EZLN se presentó artificialmente como un movimiento étnico, también le

atribuye una determinada concepción de la etnicidad. Pero ¿por qué afirmar que, además de adoptar un nuevo discurso que hacía de los indígenas “grupos con una cultura propia y distintiva”, llegaron a presentarles como gentes “más auténticas y moralmente superiores” (p. 101)? ¿Dónde, en un texto zapatista, se ha afirmado que un indígena, por ser indígena, es moralmente superior a un no-indígena? Que se haya considerado a los que se rebelan como “más dignos” nada tiene que ver con una esencia étnica, sino con una elección que cualquier ser humano puede asumir. Y ¿por qué afirmar que el EZLN llegó a presentarse “como un movimiento de carácter étnico, defensor de la cultura y el orden tradicional indígena”? ¿La primera parte de la afirmación conlleva *necesariamente* la segunda? ¿Indígena equivale a tradicionalista y étnico a conservador? Sabemos que muy a menudo los “usos y costumbres” han servido para favorecer políticas conservadoras, pero reconocamos que el discurso zapatista consiste más bien en una relativización de los mismos, que incluye una crítica, no sólo retórica, de varios aspectos de la costumbre. Más importante aún, ¿son las prácticas zapatistas de la autonomía –en materia de salud o educación, por ejemplo– una reproducción de los “usos y costumbres”? ¿Se parecen las Juntas de Buen Gobierno a algo que haya existido en el “orden tradicional indígena”? ¿Lo pretendieron sus integrantes o, al contrario, describieron el ejercicio inédito de aprender colectivamente a gobernar? ¿No parece claro que la concepción zapatista de la autonomía se relaciona no con la conservación de un “orden tradicional” sino con un proyecto de transformación social?

Si consideramos la indigenidad zapatista como una simple cortina de humo discursiva, démosle a ese discurso la suficiente atención. No es tan fácil, pues la etnicidad ha quedado asociada, en muchas partes del mundo, con sanguinarias locuras xenófobas. Pero quizá seamos capaces de distinguir realidades distintas bajo palabras parecidas. Si bien sobra recordar que la noción de etnia se presta a peligrosas manipulaciones políticas, una reivindicación étnica no necesariamente es “etnicista”. Entre la instrumentalización sustancialista y su desvanecimiento en el artificialismo hay espacio para una concepción abierta de la etnicidad, entendida como un conjunto fluido de rasgos histórico-culturales y no como un hecho exclusivo y aislado, como una esencia discreta y eterna. Me parece que es precisamente lo que ha tratado de plantear el movimiento zapatista (quizá ayudado por el hecho de tener una base no étnica sino pluri-étnica). Que haya a veces acentos

que P. Pitarch llama primordialistas es efectivamente comprobable, por lo menos si con eso se entiende la insistencia en el “fundamento indígena” de la nación mexicana; pero tampoco es una dimensión exclusiva o dominante. Habría que insistir más bien en repetidas advertencias en contra del revanchismo y el racismo al revés, lo que excluye cualquier pretensión de una superioridad indígena. Hasta en materia de autonomía (que, en palabras del EZLN, “no es una forma de organización y lucha que sólo atañe a los pueblos indios”), el zapatismo se ha esforzado en juntar lo indígena con lo no-indígena más que en aislarlo en una (inexistente) esencia. Muchos textos llegan hasta una “desetnicización” de la indigenidad (“el color de la piel no hace al indígena: lo hace la dignidad y el siempre luchar por ser mejores. Hermanos somos todos los que luchamos, no importa el color de la piel o el habla que aprendemos al caminar”¹⁶). En los discursos de la “Marcha de la Dignidad Indígena” se insistió en que, por ser la marcha de los indígenas, tenía que ser también la marcha de los no-indígenas; y se definió la “dignidad” como un puente entre indígenas y no-indígenas (“la Dignidad no es que sólo seamos nosotros. Para que haya Dignidad es necesario el otro”; 27 de febrero de 2001). Tenemos aquí una idea de la etnicidad articulada a un planteamiento nacional, a una perspectiva de transformación social y a una preocupación por la humanidad, que rechaza cualquier esencialización de lo indígena y se concibe de manera *relacional*.

Curiosamente, esta concepción de lo indígena (que incluye a lo no-indígena) me parece tener alguna similitud con lo que P. Pitarch analizó tan brillantemente en su bello libro, *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*: en el centro de la representación indígena de la persona, se encuentra el mundo mestizo, y esta presencia del otro en el corazón de sí mismo es precisamente lo que permite mantener una fuerte identidad frente a él.¹⁷ Por supuesto, las formas de articulación entre lo indígena y lo no-indígena son muy distintas (así como sus efectos), pero en ambos casos es notable cómo lo no-indígena participa en la definición de lo

¹⁶ 10 de octubre de 1995, III, 38. Otros ejemplos y comentarios en *L'étincelle*, op. cit., p. 207-224.

¹⁷ México, FCE, 1996. En otro estudio (“¿El retorno de Juan López?”, *Cuadernos hispanoamericanos*, 608, 2001, p. 97-103) destacó la centralidad del héroe no-indígena en los relatos indígenas. Precisamente por eso no entiendo por qué afirma, en el texto aquí comentado, que haya resultado “incómodo” para un movimiento que se pretende indígena tener un dirigente no-indígena. Creo que no lo ha sido, ni adentro ni afuera.

indígena (y no sólo como una diferencia externa). Quizá sea pertinente considerar que, en ambos casos y tal como lo dice P. Pitarch, los indígenas no se preocupan demasiado por cuestiones identitarias (sobre todo si se trata de una identidad concebida como exclusiva y fija). Así es como, sutil conocedor de las concepciones indígenas de la identidad y de sus paradojas, P. Pitarch encierra al zapatismo en una visión estrecha y esencialista de la etnicidad. Confieso haber pensado, en un primer momento, que se trataba de una de esas ocasiones en las que la antropología resulta víctima de su obsesión por el concepto de identidad. Ahora, supondría más bien que se trata de una consecuencia del *parti pris* según el cual no puede haber en el zapatismo nada que tenga que ver con lo que son, lo que piensan y lo que anhelan los indígenas.¹⁸ ¿Diremos entonces que el zapatismo conformó su oferta a la demanda del momento, es decir, a las “políticas de la identidad”? Asociada en la argumentación de P. Pitarch con la instrumentalización de la etnicidad, la expresión mal se adecúa al caso del EZLN. Más que la identidad, el movimiento zapatista reivindica la “indefinición”¹⁹ y lo que ya se ha mencionado llevaría más bien a evocar una *ética de las diferencias* (no la tan común afirmación identitaria de su propia diferencia frente a los otros, sino un esfuerzo por acercar y unir, no con una abstracta declaración de principios sino mediante arduas experiencias concretas, las diferencias que conforman a la humanidad). “Un mundo en donde quepan muchos mundos” es tal vez la consigna zapatista más difundida (y, que yo sepa, nadie la consideró una “frase india”).

Quizá parte del problema se encuentre también en la manera de reducir los objetos de la reflexión a una definición –o a una identidad– unívoca (y si bien el modelo de la disimulación táctica supone una duplicidad, la univocidad prevalece en cada nivel). Por ejemplo, hablar del marxismo como si esta etiqueta no incluyera concepciones y prácticas sumamente distintas y hasta encontradas resulta

¹⁸ O más bien con lo que P. Pitarch piensa que piensan y son. Si entiendo bien, sugiere que las reivindicaciones que realmente interesan a los indígenas son las que tienen que ver con la mejora material de las condiciones de vida y no las que promueve el EZLN. Pero no creo que la centralidad de la etnicidad en el discurso zapatista haya significado el abandono de las reivindicaciones materiales, ya que las 11 demandas iniciales no desaparecieron del horizonte. Por otra parte, ¿está seguro P. Pitarch de saber lo que quieren los indígenas y lo que es bueno para ellos? ¿Todos los indígenas?

¹⁹ Véanse *L'étincelle*, p. 96-97 y J. Holloway, “La revuelta de la dignidad”, *Chiapas*, 5, 1997, p. 7-40.

una simplificación que obstaculiza el análisis.²⁰ P. Pitarch hace como si, en cada momento de su historia, el EZLN tuviera que caber en una caracterización única y unívoca. Me parece, al contrario, que es a la vez un levantamiento indígena en busca de autonomía, una lucha de “liberación nacional” y una rebelión “por la humanidad y contra el neoliberalismo”. Más aún, no es una mera suma de dichos planteamientos (con las variaciones y desequilibrios ya mencionados) sino más bien una combinación que modifica cada uno de los tres elementos que articula. Tal vez nos ayudaría buscar “lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad”²¹ y, en este sentido, podríamos decir del movimiento zapatista que es a la vez una lucha indígena y que no es una lucha indígena.

También nos podría ayudar considerar que el EZLN no se ubica en un mundo sin historia. Evidentemente, el mundo de hoy no es el que vio crecer a las FLN. ¿Cómo pensar que los acontecimientos de 1989-91 no hayan interferido en la manera de concebir el marxismo y de referirse a él? No tanto por el mediático lugar común de la “muerte del marxismo”, sino más bien porque significaron el derumbe de un “socialismo real” que desde hacía mucho tiempo nada tenía de realmente socialista pero que mantenía al marxismo de rehén. En ese nuevo contexto, lo más fácil era fosilizarse en unas eternas certidumbres o aceptar la desencantada condena “a vivir en el mundo en el cual vivimos”. En contraste, el movimiento zapatista esbozó (insuficientemente) en su práctica política una crítica de su propia tradición revolucionaria y en particular de su núcleo leninista, basado en la centralidad de la conquista del aparato de Estado. En otro tema, valdría la pena observar las convergencias entre las propuestas zapatistas y las tendencias globales de los actuales movimientos sociales, tal como han sido descritas en otras partes del mundo. Por ejemplo, es sintomática la usanza zapatista de dirigirse no al proletariado o a las “masas” sino a la diversidad de la sociedad civil, de una manera claramente coincidente con el concepto de *multitud*, de filiación

²⁰ Me parece que P. Pitarch no toma en cuenta que el marxismo ortodoxo se volvió profundamente nacionalista (reduciendo el internacionalismo a una subordinación a la URSS y una pura retórica), de tal suerte que no hay por qué suponer una ruptura entre los orígenes marxistas del EZLN y lo que P. Pitarch considera como su discurso nacionalista posterior. Por esta misma razón, no debe de sorprender el patriotismo tan difundido entre los indígenas zapatistas.

²¹ T. Adorno, *Dialectique négative*, París, Payot, 1978.

deleuziana, recientemente difundido por M. Hardt y A. Negri.²² Además, estos autores subrayaron que las luchas en el contexto de las actuales sociedades de control son indisolublemente económicas, sociales, políticas, éticas, pues dichas divisiones ya carecen por completo de sentido. Es precisamente porque el zapatismo corresponde a esta característica –por ejemplo, al hacer de la dignidad el principio de una lucha que abarca sin separarlos todos los aspectos de la vida– que el intento por reducirlo a una dimensión única parece inapropiado. En fin, si el zapatismo tuvo eco no creo que pueda ser por la magia de un lenguaje indio forjado artificialmente, sino por un conjunto de razones que tienen que ver con un éxito interno (al lograr transformar un foco guerrillero en un ejército de las comunidades indígenas), con una interacción determinante con la sociedad mexicana (en el momento de la crisis final de su vieja estructura política), así como con tendencias globales del sistema-mundo.

Le gustaría a P. Pitarch un movimiento zapatista doblemente fijo y definido: inmutable en el tiempo (a pesar de giros tácticos brutales y desconectado de toda realidad social) y encerrado en claras categorías taxonómicas. Quizá se caracterice, al contrario, por un notable proceso de auto-transformación, en el cual convergieron múltiples factores: opciones tácticas, adaptación a las circunstancias, interacción con la sociedad, percepción de los cambios históricos, mirada crítica a su propia tradición política, intuición creativa, etc. Parece un movimiento con base indígena que es a la vez una lucha indígena y no indígena, y que invita a desechar una definición estrecha de la identidad en nombre de la indefinición, de la no-identidad, de la multiplicidad y de los procesos que transforman todo. ¿Por qué tener que pensar que una cosa es solamente una cosa? ¿No podríamos mirarla en sus procesos internos y en sus interacciones externas? ¿No podría ser varias cosas al mismo tiempo? ¿No podría ser a la vez lo que fue (y que ya no es) y lo que se esfuerza por ser (sin serlo todavía)? ❧

²² Véase J. Baschet, “¿Los zapatistas contra el Imperio?”, *Chiapas*, 13, 2002, p. 159-176.

Ventriloquia confusa

Pedro Pitarch

En estas líneas trato de responder al comentario crítico de Jérôme Baschet sobre mi artículo “Los zapatistas y el arte de la ventriloquia”, aparecido en el número 17 de *Istor*. El texto de Baschet cubre un abanico de temas considerablemente amplio y en ocasiones sus críticas tienen, apropiadamente, un carácter muy detallado. Para facilitar mi respuesta –e intentar no cansar al lector con una discusión demasiado prolija– he optado por agrupar sus observaciones en dos grandes apartados (las objeciones más específicas las procuro responder en notas a pie de página). En el primero considero la cuestión de los cambios en la presentación pública del EZLN; en el segundo comento las críticas relativas al discurso del subcomandante Marcos. Pero, antes, quiero hacer constar mi agradecimiento a Jérôme Baschet por su trabajo de crítica: sé que no es una tarea cómoda tener que leer y discutir pormenorizadamente unas ideas que difieren de las propias, y más en el terreno de las opiniones políticas. Espero que la agudeza de sus observaciones –con las cuales, como se verá, coincidí a veces, aunque en la mayor parte de los casos no– me ayuden a refinar mi propio argumento y faciliten así aclarar los términos del debate. (Por cierto, la propuesta de realizar un debate fue suya). En lo que sí estoy totalmente de acuerdo con Baschet es en que hasta ahora los trabajos sobre el zapatismo han adoptado sólo forma de monólogo (a favor o en contra) y que así “hay pocas probabilidades de lograr un análisis convincente”. Debo decir también que aunque inevitablemente el formato de discusión en la revista haga que mi respuesta aparezca como la última opinión, de ningún modo considero cancelado el debate.

Buena parte del texto de Baschet está dedicado a discutir mi descripción e interpretación de los cambios en la forma de identificación política pública del EZLN desde 1993 hasta el 2002. En su opinión, la secuencia que reconstituyo es demasiado esquemática y, sobre todo, debe interpretarse de un modo diferente: la mía es una secuencia donde se “*suceden* un discurso revolucionario marxista, uno nacionalista y por fin otro indigenista”, mientras que él interpreta “más bien una fase que va desde 1992 a enero de 1994, en la cual se *asocian*, con equilibrios variables, las tres temáticas indígenas, nacionales y revolucionarias”. Es decir, lo que yo interpretaría como una sucesión de posiciones políticas, para Baschet serían facetas que estarían presentes simultáneamente, desde un principio, y adquirirían preeminencia de acuerdo con las circunstancias de cada momento. Me parece que parte del problema radica en lo que cada uno entiende por aquello que se “sucede” o se “asocia”. Acepto que en el EZLN se asocian una “temática” indígena, una nacional y otra revolucionaria (al menos ahora, aunque no siempre fue así). Pero lo que me interesaba en el artículo no es tanto la “temática” como lo que podríamos llamar la identidad del EZLN: la forma en que se presenta públicamente y, consecuentemente, sus objetivos y el lugar de su legitimidad. En otras palabras, la posición desde la que habla. A más de diez años de su aparición pública, Baschet afirma que el EZLN es “un levantamiento indígena en busca de autonomía, una lucha de ‘liberación nacional’ y una rebelión por la ‘humanidad y contra el neoliberalismo’”. Pero sea o no cierto (a estas alturas tengo la impresión de que el EZLN ya no sabe qué es ni cuáles objetivos tiene, fuera de su simple supervivencia como organización armada), ésa no ha sido siempre la postura de los zapatistas. En su historia, el EZLN se ha *identificado*, sin ambigüedades, primero como una organización revolucionaria marxista, luego como un ejército de liberación nacional y más tarde como una organización indígena que, aunque con distintas “temáticas”, adopta políticas de carácter identitario, como “el reconocimiento constitucional de los derechos y cultura indígenas”. Sin duda, toda organización política tiene múltiples identidades, pero lo que me interesaba es el perfil público escogido en cada momento por el EZLN, porque ha sido en función de éste que los zapatistas han podido maniobrar políticamente. Estoy de acuerdo en que, por ejemplo, el EZLN tiene una “temática” nacional e internacional (de hecho, tiene numerosísimas temáticas), pero lo decisivo es que interviene en ellas desde la base de una identidad indígena e indigenista.

Baschet se interesa especialmente en la articulación de los planos local, nacional e internacional en el discurso y actividad del EZLN, que también, considera, se encuentran presentes simultáneamente a lo largo de los años, si bien en “proporciones distintas y mediante articulaciones variables”. En realidad, en el artículo prácticamente no me ocupo de esto –aunque reconozco que es una preocupación de los teóricos del zapatismo. En todo caso, mi impresión es que el eco internacional que tuvo el zapatismo fue un efecto no previsto y, en los dos primeros años, por así decirlo, marginal. El valor de la repercusión internacional se medía más bien por el grado en que ésta presionaba sobre el gobierno mexicano. Sólo después del estancamiento de las negociaciones de San Andrés y del declive en el resto de México del interés por el conflicto de Chiapas, el EZLN exploró más activamente su posible articulación internacional. Pero creo que el marco principal de los objetivos políticos del EZLN ha sido y sigue siendo el escenario nacional mexicano. Ahora bien, es precisamente el hecho de presentarse como un movimiento indígena (que es interpretado por Baschet como equivalente de local, un punto en el que disiento) lo que le permite la movilización contra el Estado mexicano. La contradicción que identifica Baschet en mi argumento, en cuanto a que el EZLN se presenta como un movimiento fundamentalmente étnico y a la vez con objetivos nacionales, no es en realidad tal. Es precisamente el desvío por la ruta de lo indígena/local lo que le permite el acceso a la política nacional mexicana. En mi artículo argumento con cierto detalle por qué considero que, en términos simbólicos –especialmente en momentos de crisis y cambio, como en 1994–, la identificación con lo indígena proporciona un capital político tan alto como para negociar en México sobre México en su conjunto. En las negociaciones de San Andrés lo que se estaba negociando no era un problema indígena o local, sino nada menos que la reforma del Estado. Pero si el EZLN logró forzar esta negociación es porque se presentó como un grupo indígena (armado, además), que en cierto modo representaba a los indígenas en general. Supongo que fue la ausencia de legitimidad del gobierno –su mala conciencia, en definitiva– lo que le llevó a aceptar las negociaciones. Dudo que lo hubiera hecho con otros grupos políticos que no blandieran la compleja cuestión de la relación entre los indios y México. Visto en retrospectiva: ¿con qué legitimidad negociaba el EZLN la reforma del Estado o las modificaciones legales que afectaban a todos los grupos indígenas del

país? Así, donde Baschet ve unos objetivos simultáneamente locales, internacionales y nacionales, yo interpreto un interés en la política nacional para el cual colaboran, de modo distinto y no simétrico, las pretensiones locales/indígenas e internacionales. Sólo a medida que la cuestión indígena y la reforma política del Estado se han ido desligando, como ha sucedido en los años recientes, el EZLN ha tenido mucho más difícil su acceso a la política nacional y, quizá, entonces sí, no ha tenido otra alternativa que concentrarse en cuestiones locales y, hasta cierto punto, internacionales.

Conforme a la tesis de las perspectivas simultáneas, Baschet presenta un buen número de referencias dirigidas a mostrar que las posiciones políticas que parecen sucederse se hallaban presentes en el ideario del EZLN antes de ser expuestas públicamente. Su trabajo tiene la virtud de señalar los posibles puentes que enlazan un tipo de discurso con otro (por ejemplo, la perspicaz observación de que el lenguaje “indio” que adopta Marcos después de 1994 se encuentra ya en forma embrionaria en algunos fragmentos de su pieza *Chiapas: el Sureste en dos vientos...*, redactada hacia 1992). Pero, en conjunto, la evidencia que aporta me parece débil e insuficiente. Por una parte, por las razones ya apuntadas, en el artículo yo me refería a los cambios en la presentación pública del EZLN. De ahí que optara, allí donde era posible, por los textos de carácter más oficial (las declaraciones de la Selva Lacandona, comunicados, entrevistas en las que se habla por el EZLN, etcétera). Los ejemplos que presenta Baschet tienden, en cambio, a adoptar un tono más particular y una circunstancia *ex post facto*. Por ejemplo, para ejemplificar la toma de conciencia indigenista que explicaría el abandono, o hibridación, antes de 1994 de los principios marxistas, se citan entrevistas con el subcomandante Marcos (a quien debemos lo que podría llamarse la leyenda de los jóvenes revolucionarios urbanos transformados por la experiencia indígena en el fondo de la selva, que tanto éxito ha gozado).¹ En la adopción de un perfil indigenista en 1994, como movimiento auténtico y no táctico, también se recurre a la respuesta de Marcos en una entrevista de 2003. Por otra parte, algunas lecturas me parecen

¹ Afirma Baschet que el EZLN nunca trató de ocultar sus orígenes marxistas. Pero durante los dos primeros años Marcos evitó tratar no ya sus antecedentes marxistas, sino cualquier historia previa del EZLN. Cultivó la ficción de que había nacido en la selva, algo que evidentemente no podía tomarse al pie de la letra, pero que evitaba enfrentarse con el pasado (en realidad nunca lo ha hecho) y producía una impresión de inocencia original.

dudosas. Querer, por ejemplo, que la frase de la Declaración de la Selva Lacandona (“somos producto 500 años de luchas”) tenga un eco indígena me parece forzar demasiado la interpretación. Pero aun en ese caso, ¿no es en realidad una nota simplemente marginal en un texto en el que lo indígena está ausente hasta un punto llamativo?² Me parece que éste es un ejemplo de hasta qué extremo hay que bucear para encontrar alguna evidencia. La historia de los zapatistas es larga, su composición heterogénea y la locuacidad de Marcos proverbial, de modo que siempre se puede repescar la frase de una entrevista, el fragmento de un ensayo político-literario, para encontrar un posible antecedente. Pero carecemos de textos completos y públicamente representativos que avalen las pretensiones de Marcos, ¿habrá que decir que interesadas?, sobre la historia intelectual del EZLN.³

En su crítica de la *sucesión*, Baschet, a su vez, tiende a simplificar aspectos de mi argumento. Me acredita, por ejemplo, otorgar un papel “demiúrgico absoluto y exclusivo de la prensa” en el cambio hacia posiciones etnicistas del EZLN. Pero esto me parece una franca distorsión porque en el artículo me esfuerso por mostrar en varios lugares el complejo juego de relación e intermediación entre sectores intelectuales, la prensa y el subcomandante Marcos en la recreación del zapatismo. Resumí este proceso así: “Si la prensa marcaba la pauta de lo que interesaba escuchar fuera de Chiapas, señalando aquellas propuestas, imágenes y lenguajes que tenían repercusión y aquéllas 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 orientaba en función de las necesidades del EZLN” (p. 106). De hecho, Baschet menciona a dos autores franceses que han analizado el papel de la prensa en la rebelión zapatista, cuyo resumen parece coincidir casi exactamente con el párrafo que acabo de citar.⁴ También en esta línea, Baschet pasa por alto mi

² Jun-Ichi Yamamoto, de la Keio University, ha analizado el número de veces que aparecen distintos términos en las cinco declaraciones del EZLN. El caso del término “indígena” es el siguiente: Decl. 1 de enero 1994: 0 veces; Decl. 12 de junio de 1994: 6 veces; Decl. 1 de enero de 1995: 12 veces; Decl. 1 de enero de 1996: 15 veces; Decl. 19 de julio de 1998: 32 veces.

³ Por lo demás, resultaría bien interesante contrastar testimonios de otros dirigentes del EZLN antes de 1994 con los de Marcos, pero parece ser que no se han producido.

⁴ En la nota 9 se puede comprobar sin dificultad la identidad de estos argumentos con el mío.

interpretación de cómo el significado del término “indígena” fue modificándose con el paso del tiempo y con las intervenciones de los intelectuales en la prensa, para pasar de tener un carácter negativo, asociado a las carencias materiales, a uno fundamentalmente positivo y de carácter identitario, asociado con la posesión de una cultura.⁵ Me parece que este cambio en el ámbito de la discusión pública mexicana explica en buena medida la adopción, en última instancia, de un perfil identitario por parte del EZLN, y por tanto es del todo relevante para la lógica de la sucesión de distintos discursos políticos.

En todo caso, por mucho que se procure suavizar la transición de un lenguaje a otro del EZLN (y, como digo, en algo de esto me convence Jérôme Baschet), el cambio de posiciones políticas sigue siendo demasiado grande como para considerarlo la manifestación de distintas facetas de una misma cosa. También me parece demasiado precipitado para considerarlo una progresión verosímil⁶. Baschet tiene toda la razón cuando observa que cualquier organización política evoluciona. Pero lo del EZLN tras 1994 no es una evolución, es un salto tras otro, en una huida hacia adelante. ¿Qué experiencia iluminadora se ha producido en la dirigencia del EZLN

⁵ En ocasiones parece como si Baschet considerara que los términos, tal y como se emplearon en la discusión política, tuvieran un carácter unívoco. Mas en la práctica las palabras se emplearon de un modo enormemente vago –a veces interesadamente vago– y con significados dispares (pues se trataba hasta cierto punto de un nuevo vocabulario político, aunque no necesariamente de ideas nuevas). Así con el término “indígena” o, por ejemplo, con “autonomía”. En la nota 12, Baschet dice: “Con base en esto, parece difícil sugerir, como parece hacerlo P. Pitarch, que las reivindicaciones promovidas por el EZLN –entre las cuales se cuenta la autonomía– en nada correspondían a las aspiraciones de los indígenas y sus organizaciones”. En realidad yo nunca digo tal cosa, simplemente porque estoy convencido de que lo que habría que hacer primero es determinar qué se entiende en cada caso por “autonomía”. ¿Qué quiere decir una organización indígena cuando habla de “autonomía”? ¿Significa lo mismo que para Díaz Polanco? Esto es esencial.

⁶ El 12 de enero de 1994, es decir, sólo un pocos días después de haber publicado la Declaración de la Selva Lacandona (pero con el lapso de tiempo suficiente para haber notado la insistencia de la prensa en que se trataba de una rebelión indígena), Marcos envía un comunicado a *La Jornada* en el que dice: “Hermanos, desde el primero de enero del presente año nuestras tropas zapatistas iniciaron una serie de acciones político-militares cuyo objetivo primordial es dar a conocer al pueblo de México y al resto del mundo las condiciones miserables en que viven y mueren millones de mexicanos, especialmente nosotros los indígenas. Con estas acciones que iniciamos damos a conocer también nuestra decisión de pelear por nuestros derechos más elementales por el único camino que nos dejaron las autoridades gubernamentales: la lucha armada”. En lo que Baschet llama, un poco eufemísticamente, “un epicentro de alta magnitud en enero de 1994”, no es que se haya buscado la faceta más favorecedora del EZLN, es que se ha cambiado totalmente el sentido de su actividad. También se ha adoptado el argumento, como hicieron las guerrillas centroamericanas un poco antes, de la justificación de la lucha armada “como último recurso”, en lugar de como una acción revolucionaria legítima en sí misma.

para que se den esos cambios de objetivo? Que una organización armada pase en tan breve tiempo (no he calculado exactamente cuánto) de una teoría leninista de toma del Estado a presentarse como desinteresada en hacerse con el poder (y hacer de ello, además, un eje de su propaganda política), es o bien resultado de una conversión, o bien de algo más sencillo y a la vez más difícil de lograr: hacer de la necesidad, virtud.⁷

Sin duda, el proceso de cambios en la presentación pública del EZLN no es unilíneal; hay lenguajes paralelos, ramificaciones, vías muertas... Pero a la vez puede identificarse una pauta general, la que traté de reconstruir en el artículo: abandono súbito y definitivo del lenguaje marxista, adopción de un lenguaje nacionalista-populista, para pasar de inmediato a un lenguaje intermitentemente “indio” (si bien, de hecho, de un indianismo nacionalista: ésa es la ventriloquia), todo esto en 1994, para más tarde pasar a un tipo de indianismo, mejor fundado en las nociones de singularidad y autonomía cultural, que pueda servir de movilización contra el Estado. Sólo con el paso del tiempo, la reivindicación permanente de una política identitaria parece que se le fue enredando al EZLN hasta el punto de no saber cómo deshacerse de ella cuando el hecho de ser visto como un grupo defensor de la identidad indígena ya no le permitía maniobrar políticamente.

Éste me parece el rasgo más característico de la estrategia política-propagandística del subcomandante Marcos: su capacidad para probar distintas posibilidades –a veces simultáneamente y con interlocutores distintos– y, en función del eco o no que tengan, adoptarlas, elaborarlas o, si no, abandonarlas (provisionalmente, al menos, para poder retomarlas después). Esto demuestra, desde luego, una gran sensibilidad respecto de la opinión pública y especialmente de la opinión de los sectores intelectuales (ya me he referido arriba a la relación de intenso intercambio de expectativas y propuestas con la prensa y su papel en la recreación del zapatismo). Desde 1994 ésta ha sido una práctica continua y que le ha dado

⁷ No es fácil saber hasta qué punto Marcos se ha creído finalmente su propio papel. La literatura y quizá también la historia están llenas de personajes que por razones de supervivencia adoptan un personaje y al final acaban por confundirse con él. Pero en tal caso suelen acabar por aceptar hasta sus últimas consecuencias la suplantación. En cambio, Marcos parece vacilar, como si pensara que ha sido demasiado el esfuerzo realizado hasta ahora como para desembocar en un final realmente pacífico. Más bien parece estar esperando una nueva oportunidad donde reencontrar su papel revolucionario, y, a juzgar por el comportamiento de la clase política mexicana, quizá no le falte razón.

buenos resultados, aunque no siempre.⁸ Ahí está su intervención en el 2002 en apoyo de la organización terrorista ETA (un asunto que Baschet no menciona ni siquiera cuando trata de la articulación internacional del zapatismo, ¿Dónde están aquí, por cierto, las nuevas formas de imaginación política de las que tanto se habla?). Se ha vuelto un lugar común afirmar ahora que, si en 1994 las propuestas de Marcos representaban una novedad radical en el discurso y la acción política, actualmente han perdido la brújula y se han vuelto rígidas y sin interés (una versión que, por cierto, deja bien parados a los entusiastas del zapatismo que luego se “desencantaron”, y que delata el grado de frivolidad de algunos acompañantes del zapatismo). Si bien algo hay de esto, pienso que la práctica de Marcos ha sido notablemente coherente a lo largo de estos años, y más bien lo que se ha modificado es la “estructura de sentimiento” que reciben esas propuestas. También en el caso de ETA Marcos probó la posibilidad de cambiar la trayectoria del zapatismo (o de Marcos) trasladando sus operaciones a un escenario europeo. Pero aquí las condiciones eran un poco distintas porque no podía prever el eco de su intervención en este nuevo contexto; no conocía a “su público”. Su interlocutor en este caso, Herri Batasuna, le confundió (aunque probablemente Marcos estaba en deuda con esta organización, brazo político de ETA, por su apoyo incesante al EZLN), haciéndole creer que sus argumentos se encontraban muy extendidos en España y Europa y serían bien recibidos. De hecho, los argumentos de Marcos en sus comunicados sobre esa cuestión son los mismos que los que utiliza Herri Batasuna para defender la legitimidad de su violencia terrorista, es decir, adoptó su lenguaje (no su estilo), como antes había hecho con otros sectores y proyectos. El empleo de los argumentos de Batasuna, por cierto, le llevó, entre otros absur-

⁸ Baschet objeta mi comentario de que en un principio Marcos probara la identificación pública del EZLN con la figura de Zapata, pero que luego acabara siendo prácticamente abandonada. En su opinión Zapata ha seguido siendo una figura clave para el EZLN. Tengo la impresión, sin embargo, de que Zapata quedó más bien reducido a un personaje alegórico. Quizá esto se debe a que el zapatismo original era, en términos políticos, muy distinto de la forma en que se presentaba el EZLN. Por una parte, difícilmente se puede calificar la rebelión del EZLN como agrarista, ni es el reparto de la tierra un objetivo principal (especialmente cuando no hay tierra que repartir). Pero sobre todo, hasta donde entiendo, el zapatismo de 1910 no tenía un carácter etnicista ni tampoco propiamente nacionalista. Como recuerda Octavio Paz, en su discurso a la Convención, Soto y Gama estrujó la bandera mexicana llamándola “ese trapo”. El contraste con los representantes del EZLN durante el diálogo de febrero de 1994 en la catedral de San Cristóbal, cuando hicieron del honor a la bandera nacional un verdadero espectáculo, no puede ser mayor.

dos, al memorable desatino de achacar al expresidente español Felipe González la autoría intelectual de la masacre de Acteal. En cierto modo, Marcos se enredó en su propio juego, y cuando vio que el asunto no tenía porvenir, salió como pudo y miró a otro lugar. Pero el intento de probar una nueva vía cuando las otras parecían poco promisorias es característico de la estrategia del EZLN. Por lo demás, es significativo que los intentos que tienen menos éxito son aquellos que, como en el caso de la huelga de la UNAM, se distancian más de Chiapas y especialmente allí donde “ser indígena” no parece conceder un privilegio particular.

Tanto Baschet como yo reconocemos, en fin, que los cambios se producen por razones tácticas, si bien él parece sostener que la táctica está circunscrita a ciertos episodios, mientras que yo pienso que desde finales de 1993 la estrategia adaptativa preside toda la historia posterior del EZLN. Ahora bien, pese a que Baschet me reprocha que el cambio me resulta sospechoso, en realidad no veo nada de malo en él (opino que el acomodo es preferible al martirio). No estoy acusando a Marcos de mentiroso, que lo es. (Después del siglo XX, acusar a un dirigente revolucionario que se apresta a tomar el poder de no decir la verdad sería una banalidad). Al fin y al cabo, Marcos estaba intentando extraer la mayor ventaja política y es comprensible que así lo hiciera. Como observa Baschet, tenía la enorme responsabilidad de sacar adelante, en condiciones de desventaja y debilidad, una organización que le había declarado la guerra al gobierno y al ejército mexicano, y que corría el riesgo de ser aniquilada (aunque yo no descarto que en algún momento decidiera sacrificar a algunos de sus milicianos por razones de propaganda). En retrospectiva, que lo lograra es una realización asombrosa. Pero otra cosa muy distinta es que los demás nos creamos sus discursos y tomemos lo que son salidas tácticas de supervivencia como un nuevo mensaje político. Aquí sí creo que hay un autoengaño deliberado e irresponsable que debe ser criticado.⁹ Se dirá que los políticos mienten, y es verdad. La diferencia es que nadie, o casi nadie, se engaña al respecto: sus discursos se toman por lo que son, palabras de políticos. En cambio, los discursos de Marcos, en lugar de tomarse como un género de lenguaje político, tienden a verse como revelaciones, como el mensaje de un profeta.

⁹ De ahí que en el artículo adujera distintas razones por las cuales pienso que se aceptaron los discursos de Marcos como si fueran la realidad de Chiapas, incluso por parte de personas –ésta es la paradoja– que conocían Chiapas perfectamente.

Una última cuestión sobre el asunto de los cambios en la forma de identificación política pública del EZLN. Se trata de una idea que no traté en el artículo porque me parecía que distraía de su tesis, pero que a raíz de las observaciones de Baschet quizá conviene señalar. En realidad, las posiciones políticas por las que ha transitado el EZLN están más próximas de lo que puede parecer a primera vista. Desde un punto de vista teórico, los presupuestos del marxismo-leninismo, del nacionalismo populista y de la política de la identidad son radicalmente distintos. Pero sabemos que, *en la práctica*, en Latinoamérica como en todas partes, son posiciones que tienden a ser confundidas. En el caso del marxismo y el nacionalismo es algo ya antiguo y bien sabido, pero otro tanto sucede entre estos y la política de la identidad: en muy breve tiempo amplios sectores de la izquierda han pasado a defender políticas identitarias (a mi entender, sin cabal conciencia de lo que se está jugando en ello). Por diferentes que sean las premisas, son aceptadas por sus defensores como vagamente equivalentes, como parte de un batiburrillo “progresista” de corrección política. Habría que pensar qué comparten exactamente estas perspectivas para ser tan fácilmente transitables. No soy politólogo sino antropólogo y por tanto no me siento competente para hacerlo. Pero al menos veo una razón práctica para ello: cualquiera de estas tres posiciones suprime el reconocimiento democrático de la heterogeneidad de intereses políticos o de otra índole. Y esto permite, a su vez, hablar en nombre de una categoría abstracta o sin existencia real: el proletariado (o campesinado), el pueblo, el indio (los indios). Su confiscación proporciona un beneficio muy elevado a los dirigentes que se constituyen en representantes de esa categoría que les justifica y legitima. Ésa y no otras, en mi opinión, la importancia para Marcos de hablar “indio”, es decir, de hacer verosímil que defienda a los indígenas o, más exactamente, la “indianidad”. Por esta lógica, una vez que se representa a un sector indígena, se representa a todos.¹⁰ El segundo conjunto de cuestiones que aborda Jérôme Baschet es más difícil de resumir en un único tema, pero, de modo general, puede decirse que guarda re-

¹⁰ Baschet comenta la carta de Marcos a Adolfo Gilly de finales de 1994 (a propósito de un artículo de Carlo Ginzburg, en la cual Marcos adopta una postura abiertamente marxista) y lo interpreta como una especie de recaída dogmática. Pero lo que Baschet considera un episodio “desafortunado”, yo lo tomo como uno de esos pequeños gestos casi inconscientes y, por tanto, reveladores, tan del gusto de Ginzburg. Marcos seguía viéndose a sí mismo como un marxista, pero eso no excluía que en otro plano pudiera funcionar en términos

lación con los lenguajes del subcomandante Marcos, su relación actual con los indígenas de Chiapas y lo que yo llamo el efecto de ventriloquia.

Debo insistir en que el artículo trataba sobre la presentación pública de los zapatistas, y por tanto no me ocupaba de las cuestiones que podríamos llamar internas, de organización e ideología dentro del EZLN. Estoy convencido de que las diferencias entre la presentación pública del EZLN y su práctica interna, en tanto que organización militar y civil, es inmensa.¹¹ Pero todavía está por comprenderse la compleja relación entre la población indígena y los dirigentes –y en general las influencias- no indígenas del EZLN: cómo entendieron los indígenas (los distintos grupos y sectores zapatistas) la promesa del socialismo, cómo entienden su relación con México como nación, cómo entienden y qué valor adjudican a la diferencia étnica; en suma, qué piensan sobre las cuestiones que han estado asociadas con el zapatismo. Más aún: cuál es la lógica indígena que guía su interpretación de los acontecimientos, de la historia reciente y de su actividad en el EZLN. Hasta ahora lo poco que se ha publicado sobre esta cuestión me resulta poco convincente y estereotipado.¹² Por lo que sé, ya hay algunos investigadores –muy pocos– que están trabajando en zonas zapatistas, así que quizá no haya que esperar mucho para obtener testimonios más directos, que no se restrinjan a la propaganda política, para hacernos una idea más precisa de las ideas de las bases del EZLN. Sería interesante, por ejemplo, conocer si existe una especie de “efecto retorno” de los discursos de Marcos e intelectuales prozapatistas sobre los indígenas y, si es así, qué interpretación hacen estos últimos de un tipo de discurso pensado para otro tipo de público. De lo que estoy casi seguro es de que el panorama que

nacionalistas y, más tarde (después del *feedback* de algunos intelectuales pro-multiculturalistas), en términos identitarios. Nótese bien que éstos son distintos planos con distinto grado de veredicción, no facetas simultáneas del mismo ideario. Con esto espero responder la nota 20, aunque tengo mis reservas sobre el “patriotismo” que Baschet encuentra tan difundido entre los indígenas zapatistas.

¹¹ Estoy de acuerdo con Baschet en que en mi afirmación “El EZLN se presentó como un movimiento de carácter étnico, defensor de la cultura y el orden tradicional indígena”, la segunda frase no se sigue de la primera. Además es cierto que el EZLN no se presentó únicamente (a pesar del uso de emblemas tradicionales) como impulsor del orden tradicional indígena (hasta donde se pueda hablar de un cosa tan indefinida). Coincido del todo –incluso más aún que Baschet– en que el EZLN no aplica en sus zonas de control unos esquemas tradicionales; por el contrario, los subvierte.

¹² La excepción es, como indicaba en el artículo, el testimonio de Pérez Tzu recopilado por Jan Rus (pero se trata de un indígena de los Altos que no es zapatista).

emergerá de estos estudios será muy distinto del tono de la propaganda y el lenguaje “indio” de los discursos de Marcos. Es probable también que, siguiendo una lógica cultural distinta, siendo heterogéneos, con inevitables contradicciones y de un exotismo menos previsible, estos puntos de vista interesen bastante menos a la imaginación de los simpatizantes zapatistas.

Pero todavía más urgente me parece conocer qué está sucediendo en las zonas y comunidades controladas por el EZLN. Es decir, pasar de las palabras a los hechos. Creo que la discusión sobre los zapatistas se ha ocupado demasiado de las ideas y los discursos y apenas de su actividad *real*. El siglo XX nos ha demostrado con qué facilidad intelectuales y académicos han polemizado en el mundo de las ideas políticas y qué poca atención han prestado a lo que verdaderamente estaba sucediendo en la práctica (estoy pensando evidentemente en el comunismo, pero no sólo en él). Y lo que parece estar sucediendo en la práctica zapatista –guste o no– nada tiene que ver con la promesa de “un mundo en el que quepan muchos mundos”. Por el contrario, se trata de una suerte de para-Estado (“La Organización”) férreamente centralizado y jerarquizado (donde la autonomía indígena es autonomía del Estado mexicano, pero nada más), sin libertad de expresión ni de discrepancia, con purgas regulares de los líderes (por si acaso) o simplemente de personas a las que se castiga o se destierra por la razón que sea (a veces por razones del todo absurdas, inventadas, quizá para mantener así la disciplina) y que no pueden llevarse consigo ninguno de sus enseres privados, etcétera. Hablaba antes de la necesidad de conocer la opinión de los indígenas zapatistas, pero tampoco esto es fácil. La Organización impone una inflexible censura que evita hasta donde es posible la comunicación entre zapatistas (especialmente de base) y extraños en situaciones no controlados por aquéllos. Por ejemplo, para entrevistar a cualquier indígena es necesario, primero, obtener el permiso de la Junta de Buen Gobierno correspondiente (que requiere de un buen número de identificaciones y justificaciones y suele demorarse bastante), luego hay que proporcionar una lista de las preguntas que se van a hacer, que no pueden incluir ninguna de carácter político o vagamente semejante; y una vez que el oficial ha tachado las preguntas consideradas inapropiadas, se puede entrevistar pero sin grabadora; aunque al final todo esto no sirve de mucho porque la gente ya sabe que al prestarse a una entrevista se vuelve sospechosa. (Conozco bien las razones de seguridad que

justifican el hermetismo y el control, son ya antiguas: George Orwell las describió en *Rebelión en la granja*.)

Mientras tanto, volvamos de los hechos a las palabras. Dos breves comentarios sobre la crítica de Baschet a mis interpretaciones del lenguaje de Marcos.¹³ Lo primero tiene que ver con mi afirmación de que prácticamente no se han escuchado las voces indígenas, cosa que a Baschet le parece inexacta; cita la entrevista de Le Bot a Tacho y Moisés, dos libros de G. Rovira y los discursos de los comandantes durante la marcha del 2001. Pero ¿cuántos más? ¿Puede compararse esto con la multitud de entrevistas a Marcos publicadas por todas partes –por no hablar del sin fin de comunicados, cartas, etc.? La lista de los entrevistadores famosos es ya muy larga, pero cuántos vivieron algunos días en comunidades zapatistas, preguntaron, vieron. No, de lo que se trataba era de ser recibido por Marcos y trasladar sus palabras al mundo. Manuel Vázquez Montalbán fue, entrevistó a Marcos, le regaló unos chorizos, se regresó y luego publicó la entrevista en un libro, *El señor de los espejos*, donde, en efecto, no vio más que su propio reflejo.¹⁴ Y si esto pasa con los indígenas zapatistas, para qué hablar de los que no lo son (la mayoría en Chiapas). Más aún, ¿qué eco tienen las palabras indígenas? ¿Son repetidas, comentadas, analizadas? Ni qué decir que entrevistar a los indígenas en su propia lengua resulta inconcebible: curiosamente hay una relación inversa entre el interés retórico por la culturas indígenas que demuestran los prozapatistas y el interés real y concreto por éstas (aunque éste es probablemente un rasgo general del etnicismo: cuanto mayor es éste, menor es su interés por la diferencia cultural). En el fondo, ¿para qué molestarse en preguntar a los indígenas si Marcos ya habla por

¹³ Según Baschet, reduzco la estrategia literaria y discursiva de Marcos a “hablar indio”, cuya caracterización discute, pero insiste además en que existen distintos estilos de hablar indio: “las declaraciones del Viejo Antonio, los discursos y las declaraciones solemnes”, “el de la vida cotidiana de los niños y los insurgentes”, “la comisión Elías Contreras”, etc. En realidad, no me siento preocupado por esta crítica, porque, como vengo insistiendo, yo me refiero al lenguaje “indio” del subcomandante Marcos en las declaraciones y discursos oficiales, es decir, en textos en que se representa colectivamente al EZLN. El resto de los estilos pertenecen a la ficción, y la ficción no es falsa ni verdadera, posee otro estatuto. En cambio, hacer pasar una declaración política formal como si estuviera redactada en una de las lenguas indígenas de los miembros del EZLN sí es un engaño ventrílocuo.

¹⁴ Lo cual no le impidió explicar, durante su entrevista con Marcos, que yo era de los antropólogos que han creado “una imagen falsificada [de los indígenas], como si estuvieran coleccionando mariposas o insectos”.

ellos y además explica mejor sus ideas? (Ciertamente, Marcos reconoció en 2001 que la confusión del “yo” y el “nosotros los indígenas” había sido un error. El subcomandante recurre a veces a este tipo de confesión y autocrítica. Pero, francamente, sus confesiones resultan mucho menos reveladoras de lo que pretenden hacer creer, y se producen cuando la pretensión se vuelve ya problemática o poco verosímil. Como se ha dicho, la autocrítica no sólo borra la culpa sino que concede los beneficios de la culpa y de la confesión. Pero hasta ese momento lo que luego es autocriticado ha servido ampliamente a los propósitos políticos.) Uno de los lugares comunes asociados al zapatismo ha sido que gracias a éste los indígenas han podido por fin hacerse oír. No es cierto. Y si debo elegir, prefiero que las voces indígenas no intervengan en un diálogo general, a que aparezcan suplantadas y alteradas de la forma en que lo han sido. Al final no queda sino la monótona constatación de que los indígenas sólo nos importan en la medida en que se pueda hablar a través de ellos, de que, ahora como desde hace cinco siglos, las únicas palabras indígenas que nos conmueven son aquellas que los europeos –teólogos, filósofos, patriotas, románticos, modernizadores y, ahora, revolucionarios– ponemos en boca suya proyectando nuestras preocupaciones y discusiones. Esto es, en definitiva, la ventriloquía.

Más adelante, Baschet me reprocha que haga decir a los zapatistas que los indígenas son gentes “más auténticas y moralmente superiores”. Pero yo nunca escribí esto de los zapatistas; me refería a los artículos de opinión en la prensa, como se deduce claramente del contexto del artículo. Aunque ya que se menciona esta cuestión, aprovecho para notar que el subcomandante Marcos sí deja caer continuamente, como sentencias lapidarias, este tipo de juicio de carácter, digamos, étnico-moral. El propio Baschet cita poco después la frase “el color de la piel no hace al indígena: lo hace la dignidad y el siempre luchar por ser mejores” que, aunque característicamente ambigua, parece suponer que los indígenas, por serlo, son dignos; si no, no serían indígenas. (Si esto no es ser “moralmente superiores”, no entiendo.) Ya en un artículo de opinión en *El País* (9 de diciembre de 2002), Fernando Savater se burlaba de este tipo de razonamiento a propósito de una carta que Marcos envió a España en 2002 donde escribió: “cuando han estado acá los hermanos del País Vasco se han portado con dignidad, que es como de por sí se portan los vascos”. Es cierto que éste es sólo un esencialismo a medias: los in-

dios y los vascos se portan con dignidad, los demás depende de si Marcos está dispuesto a concederles esa gracia.¹⁵

En fin, todo esto tiene que ver con el debate con Baschet. Ahora bien, me parece que si es posible la discusión es porque su punto de vista es, por así decirlo, *realista* (por decir algo, no hay que discutir con él si las declaraciones del EZLN las firman los ancianos indígenas del CCRI y Marcos es sólo su traductor y su vocero, y cosas de este estilo con las que tengo que lidiar interminablemente en España). Pero a la vez la suya es sólo una perspectiva entre muchas sobre el zapatismo. Como observaba en el artículo, uno de los aspectos más destacados del zapatismo es que puede ser interpretado y ha sido interpretado de las maneras más diversas posibles (lo cual no quiere decir que todas ellas me parezcan igualmente verosímiles). Desde los universalistas ilustrados hasta los que encuentran en el EZLN la esencia de la cultura maya, desde los altermundistas no nacionalistas hasta los etnonacionalistas de Herri Batasuna, desde la teología de la liberación hasta los activistas musulmanes morabitunes (que animaron a Marcos a renegar de lo que fuera y se convirtiera con sus huestes al islam¹⁶), todos parecen encontrar en el zapatismo una constatación y una respuesta. Por supuesto, lo que permite esto es, como comentaba, la extraordinaria vaguedad del discurso zapatista, “su capacidad de aparentar decir mucho sin decir nada en concreto”. Cuando, por ejemplo, en su texto Baschet cita la frase, supongo que de Marcos, “la Dignidad no es que sólo seamos nosotros. Para que haya Dignidad es necesario el otro” y ve en ella un concepto de la etnicidad articulado de manera relacional, está haciendo una interpretación legítima. Pero yo, la verdad, es que no veo tal cosa; más aún, no entiendo la frase. Me parece el tipo de sentencia sobre la que se podría organizar un

¹⁵ Dos observaciones a sendas notas a pie de página de Baschet. Sobre la nota 17, la frase “El hecho de que el protagonismo absoluto de un movimiento que se identificaba como indígena fuera un no-indígena resultaba obviamente incómodo”, se refiere evidentemente a la incomodidad de los simpatizantes mexicanos e internacionales, no a los indígenas (y sí resultaba incómodo). Sobre la nota 18, el cargo de que creo “saber lo que piensan los indígenas y lo que es bueno para ellos” me parece totalmente injusto e injustificado; consiste en atribuirle algo que he denunciado continuamente, precisamente el que se pueda hablar de los indígenas como un grupo homogéneo con unos intereses únicos (y que además seamos no-indígenas los que formulemos sus necesidades). Por la misma razón, jamás he afirmado o insinuado que lo que les interesa a los indígenas sea el mejoramiento de sus condiciones materiales.

¹⁶ Sobre esto, véase el trabajo de Gaspar Morquecho, “Bajo la bandera del Islam”, publicado en 2004 en Ediciones Pirata.

concilio para interpretarla, y posiblemente terminara en cisma. Quizá es esta misma vaguedad la que produce la escasez de discusión argumentada (no es el caso obviamente de Jérôme Baschet) y una inclinación a citar a Marcos y sus sentencias como si fueran evidentes por sí mismas. Esto hace también que el zapatismo tienda a funcionar como una alternativa de todo o nada: se está o no se está con los zapatistas, pero las posiciones intermedias, matizadas, son raras. (Hago aquí un inciso para recordar cómo el zapatismo ha contribuido a la reaparición –más en Europa que en México– de algunas de las peores pulsiones de la izquierda radical. Especialmente, la actitud de no querer escuchar sino lo que uno quiere escuchar, de tomar activamente la propaganda por la verdad y negar cualquier versión o matiz que no se ajuste a esta posición propagandística. Las versiones discrepantes no se discuten ni se argumentan, y, como sucedió en el pasado, se recurre a la difamación personal como principal argumento político.¹⁷) Baschet parece creer que el “éxito” del zapatismo reside en su capacidad de ser muchas cosas a la vez; yo creo que reside en su capacidad de no ser nada en concreto, de no comprometerse: ésta es su ventaja, pero también, finalmente, su impotencia. En cuanto a mí, que las palabras del subcomandante Marcos hayan sido tomadas como una auténtica alternativa política me parece revelador del grado de desorientación de ciertos sectores de la izquierda mundial. Si la alternativa a la “desencantada condena ‘a vivir en el mundo en el cual vivimos’” es finalmente esto, no creo que haya mucho lugar para la esperanza. Pero, pese a la pretensión, no tenemos por qué aceptar que la disyuntiva se encuentre necesariamente entre estas dos posibilidades. ❧

¹⁷ Se me permitirá poner un ejemplo personal: en 1998 escribí un artículo de opinión en *El País* (12 de enero) en el que, un poco cándidamente, intentaba dar una explicación bastante descriptiva de lo que estaba ocurriendo en Chiapas. Intentaba, sobre todo, complicar la imagen simplista que proporcionaban los medios de comunicación españoles de un conflicto que enfrentaba a unos indígenas desposeídos con un gobierno empeñado en exterminarlos. Pero en lugar de discutir y criticar el artículo (no hubo absolutamente nada de esto), algunos prozapatistas españoles y latinoamericanos se dedicaron –quizá concertadamente– a enviar cartas a la dirección del periódico donde se me acusaba de ser un ignorante de la realidad chiapaneca, pero sobre todo de estar a sueldo del gobierno mexicano, de recibir becas de la embajada y cosas por el estilo. (Paradójicamente, varios prozapatistas sí tenían becas del gobierno mexicano.) Mi cubículo de la universidad apareció con pintadas, recibí una amenaza de muerte y muchos colegas me hicieron el vacío. Eran los mismos que repetían en las manifestaciones: “¡Un mundo en el que quepan muchos mundos!”.