

García Rojas, Gustavo

Doble traducción y contagio de cosmologías: marxismo y cultura indígena maya en el
EZLN

Península, vol. VIII, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 25-46

Universidad Nacional Autónoma de México

Mérida, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358333212002>

Península
vol. VIII, núm. 1
ENERO-JUNIO DE 2013
pp. 8-46

DOBLE TRADUCCIÓN Y CONTAGIO DE COSMOLOGÍAS: MARXISMO Y CULTURA INDÍGENA MAYA EN EL EZLN

GUSTAVO GARCÍA ROJAS¹

RESUMEN:

En este artículo se plantea la doble relación entre sujetos cognoscentes, resultado del encuentro entre agentes de matrices culturales diferenciadas en el surgimiento y construcción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Asimismo, se analizan algunos de los elementos o significantes político-culturales que muestran el *contagio* producido entre las cosmologías urbano-occidentales y las de origen maya mesoamericano, en la organización neozapatista. Se esboza una explicación de por qué el lado colonial de esta relación (la de los pueblos indígenas de Chiapas) ha prevalecido en la identidad y los principios de lucha en el EZLN.

Palabras clave: marxismo, cultura maya, zapatismo, autonomía, memoria.

ABSTRACT:

This article exposes the double relationship between subjects of knowledge produced as a result of the encounter amongst agents of different cultural matrixes in the building and upcoming of the Zapatista National Liberation Army (EZLN). It also analyzes some of the elements or political-cultural significant which shows the contagious process produced between western-urban and Mesoamerican Mayan cosmologies in the neozapatista organization. A *prima facie* explanation is posed of why and how the colonial side of that relationship (that of the indigenous peoples of Chiapas) has prevailed in the identity and principles of struggle in the EZLN.

Key Words: marxism, mayan culture, zapatismo, autonomy, memory.

¹ UANL, ggarciarojas@hotmail.com.

La cualidad indígena de la rebelión zapatista, por lo que hace a su base de sustentación social —los pueblos y comunidades indígenas de tronco maya que sostienen dicho movimiento en los territorios ocupados por el EZLN en chiapas— es algo aceptado como un hecho comprobable. Muy pocos negarían hoy que la identidad y carácter étnico del EZLN son rasgos que lo definen, en términos digamos, sociológicos. Esto se evidencia en la forma de plantear demandas que objetivamente han sido parte de la vida de diversos grupos indígenas en Chiapas, y en la articulación de la experiencia de la memoria de esos pueblos con los reclamos y configuraciones en el mundo contemporáneo, reactualizando conceptos como la autonomía, y edificando estructuras de gobierno propias de los pueblos zapatistas.

La dimensión y la lucha por la causa de los pueblos originarios es, con todo, una entre varias de las agendas de cambio social y transformación planteadas por el EZLN; quizá pudiera decirse que la más relevante de ellas, pero no la única. Se ha planteado que en el EZLN coexisten por lo menos tres dimensiones de lucha que definen al zapatismo como “un levantamiento indígena en busca de autonomía, una lucha de liberación nacional y una rebelión por la humanidad y contra el neoliberalismo” (Baschet 2002,121). Sin embargo, estas agendas de lucha —no estrictamente indígenas—, estos programas de transformación, potenciados a raíz de la emisión de la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* por el EZLN a mediados de 2005, se encuentran delimitados por una visión particular, una síntesis del choque entre dos visiones emanadas de matrices culturales diferenciadas. Esta visión ha configurado la estrategia de lucha del EZLN que combina, a veces de manera afortunada y otras con resultados más bien pobres, la concepción indígena sobre la forma y carácter de la nación y los pasos necesarios para transformarla, y la visión de la cultura dominante sobre los problemas de la comunidad y el mundo indígenas. Esta relación articula doblemente formas de entender e interpretar el mundo que comúnmente se contraponen, y constituye un punto importante para entender el nivel de atención que genera el movimiento zapatista, tanto para quienes la interpretan como una experiencia innovadora en el planteamiento de temáticas políticas de los subalternos, como para aquellos que la denuestan y consideran lesiva para el desarrollo armónico de los pueblos indígenas. En este contexto, considero pertinente realizar una descripción de los elementos más importante y visibles de esa articulación o traslape entre lo mesoamericano y lo así llamado “occidental”, a fin de comprender cómo se construyó el zapatismo, en tanto movimiento de base indígena que contempla demandas más amplias que las relacionadas con el mundo indio *per se*, pero que plantea dichas demandas desde una visión decolonial que busca, a su vez, trascender la colonialidad del poder y del saber.

DOBLE TRADUCCIÓN Y SUJETOS DE CONOCIMIENTO EN LA EXPERIENCIA ZAPATISTA

La relación entre el primer núcleo de combatientes fundadores del EZLN —formado casi en partes iguales por jóvenes urbanos de origen criollo-mestizo, con formación de estudios universitarios en su mayoría, e indígenas hablantes de lenguas mayenses de Chiapas y de vocación campesina— con las comunidades indígenas de las regiones en donde se asentaron, fue un proceso largo y contradictorio que situaba a aquellos, formados para construir un foco insurgente (mestizos e indígenas, todos en un mismo molde ideológico) en un pedestal cognoscitivo superior, portadores de una ideología —el marxismo revolucionario— *autojustificatoria* de sus intenciones. Frente a ellos, los pueblos campesinos indígenas se constituían en objetos pasivos de su conocimiento y su posterior acción redentora y transformadora. Esta relación unidireccional se resquebrajaría con el paso del tiempo, ante el reclamo de las comunidades indígenas por tener un papel activo en la organización insurgente armada, conforme su base social de apoyo crecía, y transformaba el carácter del EZLN de manera gradual hasta constituirlo en una organización reconocida por su identidad étnica de hoy día.

La relación de traducción entre mundos (es decir, matrices de saber y culturas diferenciadas) presente en el EZLN tiene paralelos en el mundo amerindio que pueden ser útiles para comprender las formas en que se construye este proceso. Para los Andes, Silvia Rivera Cusicanqui (1990) ha conceptualizado el sistema de “doble relación entre sujetos” para explicar las potencialidades de la historia oral contada por indígenas en dos planos: epistemológicamente, permitiendo una mayor y más acabada comprensión de los procesos sociales de dominación en contextos coloniales y poscoloniales, y éticamente, estableciendo una relación equilibrada entre los sujetos inmiscuidos en el proceso de conocimiento. Para esta investigadora, la historia oral permite como método avanzar más allá de planteamientos como los de la investigación participativa, en la tradición del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, puesto que

es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores, y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la “cadena colonial”, los resultados serán tanto más ricos [...] Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos *activos* de reflexión y conceptualización, ya no entre un “ego cognoscente” y un “otro pasivo”, sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro (Rivera Cusicanqui 1990).

El planteamiento de Rivera Cusicanqui es una propuesta ética democrática hecha para el ámbito de las Ciencias Sociales, que puede servir también para comprender la relación entre sujetos de ámbitos y mundos culturales diferen-

ciados que luchan contra las formas generales de dominación. En el caso del zapatismo, como lo ha mencionado Mignolo (2001, 175-195) la relación entre sujetos según Rivera, puede ser análoga al proceso de traducción en el EZLN entre sus afluentes urbanas occidentales y aquellas que se alimentan de la cosmovisión indígena maya. Retomando la narración —ya conocida y tratada— del núcleo guerrillero que llega a la selva a formar un foco de insurrección, los *polos activos de reflexión*, para usar los términos de Rivera Cusicanqui, son los miembros del grupo armado y las comunidades indígenas con quiénes lenta y penosamente comienzan a tratar contacto.

Este contacto inicialmente se planteó en forma de una comunicación de una sola vía en la que el núcleo guerrillero actuaría como el sujeto de conocimiento y las comunidades serían su objeto a conocer. Lo anterior presuponía que eran los miembros del grupo insurgente los poseedores de un conocimiento o verdad inexistente o necesaria en las comunidades (las estrategias de lucha, la formación para la rebelión, la conciencia revolucionaria), pero una vez establecidos contactos cada vez más formales y frecuentes entre el núcleo inicial y los poblados indígenas, las concepciones construidas con antelación sufren transformaciones importantes. Uno de los actores relevantes de este polo doble de reflexión de parte del núcleo urbano inicial, el subcomandante Marcos, narra su experiencia del encuentro con los pueblos indígenas:

Algo había pasado en todos los años previos, décadas previas, siglos anteriores. Nos estábamos enfrentando a un movimiento de vida que había logrado sobrevivir a los intentos de conquista de España, Francia, Inglaterra, Estados Unidos, y de todas las potencias europeas, incluyendo la Alemania nazi. Lo que había hecho resistir a esta gente había sido un apego a la vida que tenía que ver mucho con la carga cultural. La lengua y la forma de relacionarse con la naturaleza presentaban una alternativa no sólo de vida, sino de lucha. No les estábamos enseñando a nadie a resistir. Nos estábamos convirtiendo en alumnos de esa escuela de resistencia de alguien que llevaba cinco siglos haciéndolo (subcomandante Marcos)².

El encuentro con una realidad que no habían contabilizado correctamente hizo cambiar la estrategia general del movimiento armado, pues una vez trabado el contacto con los pueblos, su visión del mundo y su memoria corta y larga, quedó claro que los insurgentes no indígenas no llegaban a un molde vacío, sin historia, sino a uno formado de una experiencia compleja y abigarrada

² Las referencias del subcomandante Marcos y el teniente coronel Moisés son parte de los mensajes dirigidos por ellos en el Caracol de La Garrucha a la *Caravana nacional e internacional de observación y solidaridad con las comunidades zapatistas*, de la Otra Campaña y la Zetza Internacional, en agosto de 2008, publicados meses después en el suplemento “Ojarasca” 193, (*La Jornada* noviembre 2008).

Los que venían a salvar a las comunidades indígenas fueron salvados por ellas. Y encontramos rumbo, destino... velocidad para nuestro paso. Lo que llamamos “la velocidad de nuestro sueño” [...] A la hora que se empieza a construir el puente del lenguaje, y empezamos a modificar nuestra forma de hablar, modificamos nuestra forma de pensarnos a nosotros mismos y de pensar el lugar que teníamos en un proceso: servir (subcomandante Marcos).

La forma de percibir al EZLN en las comunidades y el papel que cumple como catalizador de una historia anterior de lucha por las vías legales es narrado por el teniente coronel Moisés como miembro de las comunidades contactadas por el movimiento, y quien es uno entre muchos de los ejemplos de intelectuales indígenas que operan en el zapatismo, el otro polo activo de la reflexión y el conocimiento.

Cuando llega el EZLN empezó el trabajo en los pueblos, a hablar pues de la explotación. Nuestros abuelos y abuelas, nuestros papás y mamás, entendieron la necesidad de organizarse. Porque ya veían de lo que le estaba pasando, de lo que le estaba sucediendo... Ya había idea de que hay que organizarse, de que hay que unirse, de que así tenemos fuerza. Pero en aquellos tiempos no se podía, porque los patrones y el mal gobierno no permitían. *Y había otras historias largas ahí*. Porque nos decía el mal gobierno que hay que entrarse en las organizaciones oficiales, como la CNC, y luego la CTM... Nuestros papás y abuelos participaron en esas organizaciones legales, que dice el mal gobierno que ahí se va a resolver las necesidades, las demandas. Lo probaron y no se resolvió nada. Se vino la idea de que hay que organizarse independiente, lo probaron y no se resolvió nada. Puras persecuciones, encarcelamiento, desaparición (teniente coronel Moisés).

El contacto con las comunidades así como la toma de conciencia del núcleo armado original, de estas historias largas de las que provenían los pueblos indígenas en Chiapas, tendría consecuencias no sólo en lo que se refiere a la comprensión de otros mundos, de formas distintas de conocer y percibir el entorno, también implicaría un cambio en la estrategia político militar que el EZLN había diseñado con base en planteamientos tradicionales de las tesis del foco insurreccional de la izquierda revolucionaria

De un movimiento que se planteaba servirse de las masas, los proletarios, los campesinos, los estudiantes, para llegar al poder y dirigirlos a la felicidad suprema, nos estábamos convirtiendo, paulatinamente, en un ejército que tenía que servir a las comunidades. En este caso, las comunidades tzeltales, que fueron las primeras donde nos instalamos. El contacto con los pueblos significó un proceso de reeducación (subcomandante Marcos).

La narrativa de los dos miembros de la comandancia militar del EZLN y, sobre todo, el aspecto que refiere al cambio de estrategia político militar zapatista de organización de un ejército revolucionario clásico a un ejército de las comunidades campesinas indígenas, origina importantes transformaciones en la lucha

desplegada por los zapatistas. El punto de quiebre —y lo que podría analizarse como la gran transformación del ejército zapatista (que incluye el paso de su historia anterior como Fuerzas de Liberación Nacional o FLN al actual EZLN)— se da a finales de 1992 y principios de 1993. Durante 1992 se había realizado una amplia consulta entre los pueblos de base para decidir el inicio de la guerra, que evidenció el apoyo al inicio de hostilidades. Conocido el resultado de la consulta, en diciembre de ese año se reunieron la comandancia de montaña del EZLN y la jefatura indígena de las comunidades y se decidió cambiar la estructura de dirección, constituyéndose el carácter de ejército indígena que es lo que lo define como formación social.

Esta transformación es refrendada en la —frecuentemente referida— reunión efectuada en el ejido Prado entre el EZLN y los mandos nacionales de las FLN, en la cual se decide la guerra, a contrapelo de la opinión de algunos altos directivos de ésta última, que consideraban necesario trabajar más tiempo en la clandestinidad. La mayoría de quienes se opusieron a la guerra eran mestizos venidos de la ciudad, cuyas consideraciones para objetar la decisión de entrar en combate no les parecieron suficientes a los indígenas y al subcomandante Marcos que respaldó su punto de vista.

En esta misma reunión se decide la creación del CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena), constituido por los jefes indígenas (representantes y responsables de zona y etnia) con nivel de comandantes (políticos). Esta estructura suplió al anterior comité clandestino formado primordialmente por militantes urbanos y mestizos y de esa forma los indígenas tomaron el mando formal del EZLN. La *autonomización* del EZLN respecto de las estructuras de la organización en que se había originado —las FLN, incluyendo el recién creado Partido Fuerzas de Liberación Nacional— estaba consumada: las decisiones más importantes respecto del ejército dejarían de tomarse en las bases urbanas para legar el mando a la montaña (De Vos 2002, 350-354).

El levantamiento de enero de 1994 originaría otra serie de transformaciones de estrategia y táctica a las que los zapatistas recurrieron ante el desarrollo de los acontecimientos, incluyendo entre las principales la concepción sobre el poder, por una parte, y la valoración de la dimensión del componente étnico en sus reivindicaciones, por la otra. Así, doce días después de declarada la guerra al Estado mexicano y ante la exigencia popular de detener el ataque a las comunidades indígenas y al EZLN —lo que sucede con la tregua unilateral declarada por el gobierno federal el 12 de enero y los subsecuentes procesos tortuosos de encuentro con sus representantes—, los zapatistas se encuentran ante una situación no prevista en su estrategia anterior, ante la que proponen cambios de mirada sobre los temas adelantados:

se abre una etapa de resistencia donde se pasa de la lucha armada a la organización de la resistencia civil y pacífica. En este proceso cambió la posición del EZLN respecto al

problema del poder. Y esta definición es la que va a marcar de manera más honda la huella en el camino zapatista. Nosotros nos habíamos dado cuenta —y en el nosotros ya van incluidas las comunidades, no sólo el primer grupo— que las soluciones, como todo en este mundo, se construyen desde abajo hacia arriba. Y nuestra propuesta anterior, y toda la propuesta de la izquierda ortodoxa hasta entonces, era al revés: desde arriba se solucionan las cosas para abajo (subcomandante Marcos).

La concepción leninista sobre el poder (que lo visualiza asentado de manera preponderante en el estado) y guevarista en la estrategia (que planteaba el foco insurreccional como el detonador de un levantamiento a nivel nacional) cambian con el desarrollo de la lucha zapatista posterior al final de los enfrentamientos armados con el ejército federal, y ante la necesidad de ajustar la estrategia a la nueva situación. De manera no menos importante, se inicia también el contacto amplio con organizaciones populares, movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil que simpatizan y apoyan el proceso rebelde, y con las cuales el EZLN mantendrá un diálogo, a veces fructífero, a veces ríspido, que le permitirá desarrollar las concepciones políticas que lo harán conocido en todas partes y renovará su entramado ideológico de manera vasta. Estos cambios, que no son irrelevantes, no implican sin embargo un abandono de la tradición marxista revolucionaria en la que la mayoría de los militantes zapatistas habían sido formados. Parece más plausible plantear que lo que ocurrió (y quizás sigue ocurriendo) es que continuaron usando las herramientas de interpretación del marxismo “pero con cierta libertad y mezclándolas, a veces en forma creativa, con otras referencias” (Baschet 2002, 113).

Los años posteriores a 1994, el EZLN desarrolla un accionar político público que da cuenta de los cambios en las condiciones políticas en las que actúa y que activa, por decirlo así, una forma de imaginación política, basada en el componente político de la cultura indígena que existía de manera objetiva, pero que no había tenido un papel preponderante ante las prioridades estratégicas de la lucha a nivel nacional; el desarrollo político posterior a la frágil tregua armada haría resaltar este componente.

EL MANDAR OBEDECIENTE Y LAS AUTONOMÍAS COMUNITARIAS INDÍGENAS

El EZLN ha puesto en circulación una serie de máximas políticas con un alto contenido ético que hoy día son referencia de diversos movimientos o personalidades, situados en las cercanías o en las antípodas del zapatismo. Sea que lo reconozcan o no, estos lemas han ejercido una fuerte influencia en toda clase de fuerzas políticas que se sitúan en el campo popular y son ahora de uso corriente en el lenguaje libertario y emancipatorio. Como se ha mencionado arriba, en voz de actores principales de la organización zapatista, estos lemas y máximas ético-políticas no son una creación exclusiva del EZLN, y reflejan un mundo de interpretación y concepción vital presente en el territorio indígena maya de Chiapas anterior a

la llegada del zapatismo. El movimiento sistematizó este conocimiento y lo hizo circular de forma que fuera accesible afuera de las comunidades indígenas por el efecto de traducción cultural ya mencionado, y le dio un uso político que en breve tiempo ha adquirido carácter de principios éticos universales.

Uno de estos lemas-insignia de uso común hoy en día es el de *Mandar obedeciendo*, que refiere en dos sencillas palabras una concepción compleja de emancipación política y de reinterpretación del significado de la autoridad y del gobierno, y en pocas palabras, del poder. Esta concepción remite a una interpretación de las tareas de gobierno, como servicio a la comunidad, presente en la tradición de autonomía objetiva observada en distintos pueblos indígenas de Chiapas. Una forma de ejercicio de la democracia comunitaria en los pueblos indígenas ha sido la base de una de las definiciones políticas básicas del zapatismo que muestra gráficamente el proceso de educadores educados que sufrió el proyecto original de la guerrilla zapatista.

Existen por lo menos referencias claras en dos pueblos históricos de la región maya de Chiapas de utilización de una concepción si no idéntica, muy cercana a la adoptada por el zapatismo. En primera instancia, los mayas tojolabales, habitantes de los municipios oficiales de Las Margaritas y Altamirano, cercanos a la zona de selva y frontera en Chiapas, han hecho uso del concepto, a través del papel que desempeñan las autoridades de sus comunidades. Carlos Lenkersdorf lo expone con un ejemplo etimológico sacado del uso del vocablo *mandar* en un diccionario tojolabal-castellano:

ja ma' 'ay ya' tel kujtiki mandar 'ay kujtik

En donde:

ja ma' 'ay ya' tel- autoridad o responsable comunitario, literalmente *los que tienen su trabajo (en la comunidad)*

mandar 'ay- recibir órdenes

kujtik-nosotros (la comunidad) somos los que ordenamos a nuestra autoridad

Completando la traducción sería como sigue:

"nuestras autoridades son las personas que tienen su trabajo de responsabilidad por nosotros, porque nosotros los elegimos" (Lenkersdorf 2002, 79, cursivas en el original).

La autoridad en el contexto tojolabal se encuentra asociada a una concepción o metáfora del *trabajo*, de obligación con el *nosotros*, que es la comunidad. Lenkersdorf plantea que entre los tojolabales, el trabajo se realiza en tres dimensiones principales: "se trabaja la milpa (Nuestra Madre Tierra), se trabaja a los santos (de la tradición católica y de la "costumbre" maya) y se trabaja a la comunidad (el trabajo político y de gobierno)" (2002, 80). Por lo tanto:

Gobernar no es una actividad apartada, revestida de poder, sino característica de aquello que se espera de todos, el trabajar... los gobernantes no son dirigentes que dicen a

los demás lo que tienen que hacer... los gobernantes no están en un nivel superior a los gobernados... Trabajan como todos los demás y están subordinados a las decisiones tomadas por parte de los gobernados, representado por el NOSOTROS de la comunidad. Según los acuerdos consensados de la comunidad, los gobernantes-trabajadores desempeñan su cargo. Son ejecutores de dichos acuerdos, no más ni menos (81).

Si el trabajo es una actividad que caracteriza a todos los miembros de la comunidad, entonces los comuneros participarán, en algún momento de su vida, en cualquiera de los ámbitos de trabajo que se presentan en ella. El contraste claro son las comunidades más complejas y abigarradas en donde hay una marcada diferenciación y desigualdad (como las ciudades o conglomerados urbanos) y surgen especializaciones de ámbitos de la vida, tales como una clase de profesionales dedicados exclusivamente a las tareas de gobierno. Otra vez es Lenkersdorf quien lo pone en letras claras: "Al desempeñar una pluralidad de funciones, a nadie le toca la sola función de mandar. Así a nadie le toca la sola función de someterse. Todos desempeñamos una pluralidad de funciones, porque a cada uno nos toca una pluralidad de papeles. De esta pluralidad no se exceptúan ni siquiera los habitantes del cielo o del universo" (Lenkersdorf 1996, 90-91).

En la tradición indígena maya tzeltal, otra de las corrientes epistémicas de mayor influjo en la práctica política zapatista, existen también referencias claras al papel de la autoridad en la comunidad y del significado del poder. Antonio Paoli distingue dos sujetos básicos del ejercicio del orden comunitario en la tradición tzeltal de los pueblos que habitan en la zona de Las Cañadas del municipio oficial de Ocosingo, los *ja'teletik* (las personas con cargo, la autoridad) y los *trensipaletik* (los principales o ancianos). Existe una relación de jerarquía entre estos dos sujetos, pues para ser considerado principal en una comunidad tzeltal se debe haber cumplido previamente con distintos cargos como *ja'teletik*, y haberlos desempeñado con diligencia y honradez. No obstante ser dos papeles distintos de voz autorizada, tanto los *ja'teletik* como los *trensipaletik* son parte de la comunidad para la cual realizan trabajo, no se diferencian ni separan, y deben obedecer el mandato de ésta para ser considerados con respeto. Paoli lo describe con una alabanza que es común utilizar cuando alguien es revestido de un cargo o responsabilidad

Ya spas ta lek te ya'tel, ya sch'ujun te k'op yu'un te komonal, ya sch'ujun k'op yu'un te komon a'tel; teme chikan binti ya yal te komonal ya spas stukel

(Quien hace bien su trabajo, quien obedece la palabra dada por la comunidad, obedece la palabra que manda trabajo colectivo; cuando parece claro lo que dice la comunidad, él lo realiza ciertamente).

En donde el Verbo principal es: *Ch'ujun*-Obedecer, creer, adorar (Paoli 2003, 160, cursivas en el original).

Obedecer el mandato de la comunidad tiene un significado mayor al solo hecho de cumplir con el deber de realizar las tareas de gobierno comunitario;

además éstas deben cumplirse como un compromiso con implicaciones sagradas, de ahí el significado polisémico del verbo *ch'ujun* que habla de obediencia. Por tanto, un *ja'teletik*

no obedece de una manera superficial, sino que cree y venera el mandato. Se aboca a realizar lo que la comunidad decide mediante acuerdo. Para dirigir bien debe apropiarse, hacer suyo lo consensado por el conjunto de la representación comunitaria... En principio sólo tiene derecho a mandar si manda obedeciendo el pacto comunitario. De esta manera la autoridad descansa en la comunidad. La persona individual puede mandar sólo si se apega a los acuerdos de la colectividad (Paoli 1999).

El mandato de la comunidad, nos dice Paoli, es válido también para los “principales”, que si bien tienen una influencia mayor sobre la opinión de la comunidad que el resto de las personas, deben también apegarse a los acuerdos construidos por el común, y participar en las asambleas de toma de decisiones como un miembro más de la colectividad. Por tanto, si producto de una decisión de asamblea, la autoridad tiene que dar una orden a un “principal”, éste deberá obedecer, puesto que *ya spek'an sba sok ya sch'ijun yu'un te sk'op te komonal* (se hace humilde y cree y obedece la palabra de la comunidad) (Paoli 2003, 164-165).

La exposición de los hallazgos realizados por los dos lingüistas citados antes, plantea paralelismos muy claros en la tradición de dos pueblos indígenas distintos en lo que refiere al papel de la autoridad y el significado del poder en comunidades indígenas mayas.

Se podría argumentar en contra del significado de este hallazgo que las fechas de sus publicaciones son muy posteriores al surgimiento público del EZLN en 1994, y por lo tanto serían una especie de justificación *a posteriori* de la identidad indígena de los zapatistas. Como es sabido entre quienes se encuentran cercanos a los ámbitos de la investigación de tipo académico, la realización de un proyecto de investigación y la comunicación escrita de sus resultados suelen estar frecuentemente desfasadas. Por lo demás, ambos profesores cuentan con una trayectoria conocida y pública de relación con el tema de la investigación de las culturas indígenas de Chiapas que se remonta por lo menos a los años 70 del siglo xx.

Los trabajos de Paoli y Lenkersdorf, muestran la forma en que tzeltales y tojolabales desarrollaron una práctica política democrática al nivel local comunitario, y en algunos momentos, al nivel regional; que después sería reivindicado como un modelo ético y político que buscaba ser validado más allá de las comunidades rurales, con el surgimiento del zapatismo y sus planteamientos básicos.

HISTORIA Y RECONSTRUCCIÓN DEL PASADO EN LAS LUCHAS ÉTNICAS

La rebelión armada es una forma de acción política colectiva que requiere de una transformación radical de la conciencia de los sujetos. Decidir participar en una insurrección —y aún más, vivir en resistencia frente al orden y la legalidad establecidas durante períodos prolongados— implica un convencimiento y una espe-

ranza en la justicia y en el éxito de la lucha, aún a largo plazo. El convencimiento requiere, con todo, de un combustible que motorice la fe, de símbolos ideológicos que sirvan para “infundir hierro en el alma humana” (Moore 1999). Algunos académicos dedicados al estudio de las revoluciones han analizado la importancia que tiene en su desarrollo la existencia de narraciones fundadas en símbolos o elementos culturales preexistentes en los lugares de su accionar, por parte del grupo revolucionario, para lograr la aceptación generalizada de la lucha de parte de la población a la que éste apela como sujeto privilegiado. Eric Selbin propone algunos elementos que considera pueden ser generalizables de las condiciones previas que posibilitan el surgimiento de una movilización insurgente armada y a las razones por las que, en determinados lugares y momentos, la revolución es considerada una respuesta viable a la opresión. Estos elementos pueden ser:

una larga historia y tradición de actividad rebelde conmemorada en la cultura local o la creación, restauración o magnificación por los dirigentes revolucionarios de una tradición de este tipo en dicha cultura, o una combinación de ambas posibilidades (...) los pueblos siempre tienen sus historias y narrativas, y los revolucionarios (o los contrarrevolucionarios que se les oponen) se adaptan a ellas o no; cuando lo logran, es más factible que una situación revolucionaria sea forjada, emerja, y más raramente aún, tenga éxito (Selbin 2005, 25-26, traducción *mía*).

Si bien es difícil aceptar el nivel de generalización que este autor pretende darle a su argumento, en el caso de la realidad indígena de Chiapas en la que se insertó el EZLN, es posible hablar de la existencia de una combinación de por lo menos dos de estos elementos: la presencia de una tradición rebelde histórica en Chiapas y la restauración de dicha tradición por los zapatistas. Este fenómeno puede hacerse presente mediante una narración histórica larga (de hechos o rebeliones ocurridos hace centenares de años) y su combinación con la historia coyuntural o de memoria corta (con el surgimiento de iniciativas, luchas y organizaciones campesinas indígenas independientes en los últimos 35 años).

La fe religiosa es un elemento importante en la vida de las comunidades indígenas mayas de Chiapas (y para el caso, en buena parte de los pueblos y comunidades indígenas en México) y a esto debeadirse un trabajo pastoral, el de la diócesis encabezada por el obispo Samuel Ruiz desde la década de 1960, comprometido con la organización y el despertar de los pueblos indios, que convirtieron la religión en un elemento esencial en la construcción de reivindicaciones de los pueblos indios en Chiapas. Aquí es pertinente traer a la discusión lo que la escuela de estudios subalternos ha planteado acerca de la importancia de considerar en el análisis de los movimientos de las clases y grupos dominados los elementos ideológicos. Ranahit Guha reconstruye la narrativa histórica de las rebeliones campesinas en la India y argumenta a favor de *historizar* a los movimientos y su formación (a través del proceso dialéctico de la prosa de la contrainsurgencia) ideológica en sus propios términos (Guha 2002, 43-94). Esto cobra relevancia

cuando plantea que es necesario analizar elementos como la religiosidad de los movimientos rebeldes por que la religión era en la etapa de sus análisis, la forma de conciencia (entendida como sentido común y revelación) más importante (51). La religión en las comunidades indígenas de Chiapas también es una forma importante de conciencia, no la única —como en el período histórico narrado por Guha—, y está relacionada de múltiples formas con otras ideologías y formas de conciencia contemporáneas. Así, cubría una parte importante de la vida de los grupos locales a la llegada de los rebeldes del EZLN.

Históricamente, durante el período colonial y en la república independiente posterior, los símbolos religiosos adquirieron el carácter de elementos aglutinadores en las rebeliones. Las motivaciones directas de las principales rebeliones en la zona de los Altos de Chiapas eran religiosas. Mediante elementos que adquirían forma de epifanías (la aparición de la virgen en Cancuc, o de las piedras por las que hablaban los santos en Chamula), los indígenas expresaban las contradicciones con los conquistadores o la sociedad dominante y formulaban proyectos incipientes de emancipación, como la creación de iglesias y cultos cristianos propios, fuera del control eclesiástico y civil.

En un texto sobre la historia de los rituales contemporáneos entre distintos pueblos mayas, Victoria Reifler Bricker analiza, hacia la década de 1980, la presencia de una memoria de las rebeliones mencionadas en forma de conflictos ritualizados en eventos como los carnavales o fiestas patronales en localidades como San Pedro Chenalhó, Zinacantán y San Juan Chamula, en la zona de tierras altas (Bricker 1993, 249-289). Además, encuentra relatos de tradición oral, en los cuales los ancianos de los pueblos reconstruyen las rebeliones de Cancuc y San Juan Chamula, como habían sido transmitidas durante generaciones en esa zona de Chiapas. Para la especialista es evidente una estrecha relación entre dicha tradición oral y los “dramas históricos” representados en las fiestas (250).

Haciendo un análisis de la estructura de las fiestas, que consisten en la dramatización de combates y peleas entre bandos contendientes, encuentra una compleja trama de personajes que representan polos dialécticos del bien y del mal. En una profusa sucesión de personajes con variantes, según la fiesta de cada lugar, aparecen en una confrontación ritual chiapas y españoles, lacandones y españoles, cristianos y moros, insurgentes y realistas, mexicanos y franceses, pinédistas o mapaches y carrancistas, indígenas y ladinos o *kaxhlanes*; sin respetar algún orden histórico cronológico y más bien superponiendo personajes y temporalidades. Lo que Bricker plantea es que la trama ritual no busca apegarse a la fidelidad histórica de los acontecimientos representados, sino mostrar un conflicto étnico inacabado; aquel que opone a los indígenas con los conquistadores extranjeros o sus descendientes (254-255). Y quizás tan importante como esto, es el hecho de que —en sentido contrario a lo que dice la historia escrita— el *bien*, representado por los indígenas, sale siempre victorioso en dichas ceremonias, incluyendo las dos revueltas de Cancuc y Chamula, las que se sabe, fueron ahogadas en san-

gre por los españoles y ladinos. Los elementos religiosos son hasta hoy factores importantes detonantes de movilización y esperanza; Oscar García González narra el proceso de construcción de nuevos poblados zapatistas en las Cañadas de Avellanal, en tierra recuperada en 1994 por el EZLN, con población indígena tzotzil desplazada de guerra de sus poblados originales en San Pedro Chenalhó. La llegada de estos habitantes de los Altos a tierras bajas, es interpretada en las narraciones en base a la historia del *Éxodo* bíblico, como la llegada a una tierra prometida, de la misma manera en que la teología indígena de la diócesis de San Cristóbal había interpretado décadas atrás la colonización de la Selva (García González 2007, 28-58).

LA DISPUTA POR EL PASADO PARA LA LUCHA EN EL PRESENTE

Estas formas de conciencia subalterna adquieren un sentido político a la luz de las luchas del pasado y el presente de los pueblos indígenas. En algunos casos, esta conciencia se sistematiza en forma de narrativa, a través de personajes concretos que encarnan la voz colectiva. En el caso latinoamericano existen diversos ejemplos de dirigentes comunitarios, cronistas o caudillos indios que han dejado huella de su paso por el mundo mediante la forma occidental de la escritura de textos o memorias. En ellos narran su biografía yuxtapuesta a la historia de sus pueblos y transmiten principios y normas que son vistas como ideario y escuela de pensamiento y una forma de entrelazar la antigua historia de los pueblos colonizados con la reciente, de lucha contra el despojo. Esta articulación que puede ir hasta el pasado remoto (la historia de la conquista de los indios chiapa y su retiro al cañón del Sumidero, y las posteriores rebeliones en la región, como las de los Tzendales y Chamula, o la guerra de castas de los mayas de Yucatán), el pasado contemporáneo (la revolución y el reparto ejidal cardenista) hasta el pasado inmediato (la creación de organización campesinas independientes, la acción de la teología india y los asesores políticos maoístas y el Congreso Indígena de San Cristóbal en 1974) puede ser vista como la construcción de un “vínculo moral” con el pasado, que se hace operativo en el presente para efectos de la lucha política (Rappaport 1998, 9-10).

Mencione dos de los personajes sobre los cuales encontramos referencias escritas, que pueden ser vistos como guía de una tradición subalterna: en primer lugar, en el pasado colonial, el quichua peruano Guamán Poma de Ayala que escribiera un texto en el siglo XVI, recientemente debatido y reconocido, llamado *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. En él refuta la veracidad de las crónicas sobre el Nuevo Mundo escritas por los conquistadores e invasores europeos y los religiosos que los acompañaban, y cuestiona la explotación a la que son sometidos los indios y los demás grupos humanos no-europeos (en Mignolo 2005, 14-15).

En un caso históricamente más cercano a nosotros, de los indígenas nasa de Colombia, el caudillo indio Manuel Quintín Lame dejó testimonio de su lucha

y pensamiento en las primeras décadas del siglo xx, en el escrito *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (1971, citado en Rappaport 1998, 22). Estos dos textos son lejanos entre sí en el tiempo, pero contienen elementos en común que hace posible mirarlos como parte de una tradición de pensamiento análoga. En el primer caso, se trata de uno de los primeros alegatos lejanos contra la injusticia del colonialismo europeo en América y de la opresión de los indios; en el segundo, se narra la historia de lucha de Lame engranada con la historia de su pueblo por liberarse del colonialismo interno, impuesto por la república independiente de Colombia, y así combatir el despojo de sus tierras por el avance del desarrollo capitalista.

Los textos mencionados contienen formas narrativas que yuxtaponen los tiempos históricos de tal forma que siguen un estricto sentido cronológico y suelen emplear metáforas e imágenes míticas para representar eventos de la historia. La estructura narrativa de estas historias nativas o de la colonialidad suelen aparecer como incomprensibles para un lector habituado a la estructura lineal de corte occidental. Los textos suelen tener formas breves o episódicas, con poca estilización literaria, o tomar la forma de proverbios, referencias territoriales o canciones (Rappaport 1998, 11). Debido a su interconexión con los contextos en los que fueron creados, no puedan entenderse como “textos aislados”, sino en interacción directa con otras formas expresivas comunes a la identidad de los pueblos en donde han sido producidas como rituales, danzas o peregrinaciones (12). En el caso chiapaneco, existen amplios registros de este tipo de narraciones en la zona de los Altos, llamadas *il’ol* o cuentos, en donde se narran hazañas de personajes míticos basados en historias realmente ocurridas, tal es el caso de Kaylejtik o Juan Sol, que en los relatos de los ancianos y la tradición oral de Chenalhó, recuerdan la rebelión tzeltal de 1712. En ellos, el personaje que les da nombre aparece como rey de los indios y conductor de ejércitos que derrotan a sus enemigos españoles y ladinos valiéndose de animales-compañeros (naguales) y armas mágicas como el viento y el trueno (García González 2007, 112-117). Algunos de estos elementos usados por Juan Sol, son empleados también en los carnavales de los Altos hasta hoy, y han sido portados por miembros de la comandancia zapatista, en encuentros y ceremonias públicas.³

En la zona alta tojolabal donde hoy existe presencia zapatista, también encontramos las narraciones históricas, mucho más recientes, sobre la lucha de ese pueblo elaboradas por uno de sus miembros. Javier, joven tojolabal formado como catequista en la escuela de interpretación de la teología india de la diócesis de San Cristóbal, quien se autodenominaba *Sak K’inal Tajaltik*, dejó un diario que contenía sus impresiones sobre la vida y las tradiciones de los pueblos tojolabales

³ Kaylejtik, el rey indio, es representado en las fiestas de San Pedro Chenalhó como “capitán” que anda a caballo, ataviado ritualmente y portando una vara larga de mando. Hay imágenes del subcomandante Marcos, a caballo, portando la vara de los capitanes de carnaval, como en la inauguración del Primer encuentro Intergaláctico en 1996 (cfr. García González 2007, 128-131).

de los que formaba parte, y que se entrelazan con su experiencia en el ámbito religioso, tanto como en el de la lucha política campesina en el contexto del surgimiento de organizaciones independientes de izquierda en los años 70 del siglo pasado. Muerto prematuramente por una enfermedad, su pensamiento quedó plasmado en documentos en los pueblos donde actuó y vivió y que fue editado como libro con el nombre de *Diario de un tojolabal*.⁴ En dicho texto, Sak K'inal Tajaltik reflexiona en forma crítica sobre la explotación de los indígenas en Chiapas, la falta de tierras, los procesos de organización comunitaria, la opresión de las mujeres por sus mismos pueblos y el anhelo de liberación. En la región alta tojolabal, comprendida en la zona de lo que hoy es el Caracol de Morelia, habitada por tzeltales y tojolabales principalmente, Javier o Sak K'inal es un referente de la memoria de lucha de los campesinos indígenas, sobre todo de los tojolabales, pero también de otros pueblos que cohabitan en esa zona y que comparten el ideario zapatista (Cerda 2006, 186-188; Mora 2008, 108).

Estas narraciones, que adquieren sentido conforme los pueblos en las que fueron creadas se enfrentan a nuevas problemáticas y desafíos inéditos, contienen una plasticidad que permite interpretarlas a la luz de estos cambios. Las transformaciones políticas y sociales se ven plasmadas en las formas en que esta memoria es operada a través de diversas instancias creativas que permiten su difusión y aprehensión por la mayor parte de los habitantes de los pueblos.

Un ejemplo de esto se desprende de la historia sobre el municipio tojolabal autónomo zapatista Vicente Guerrero escrita por Alejandro Cerda (2006). Ahí, las diversas formas en que la memoria es recreada se encuentran presentes. En una interacción creativa, diversos discursos son entrelazados —la memoria oral del baldío, la memoria escrita de Sak K'inal y la producción narrativa propia del EZLN— para reconstruir el camino de ese pueblo hasta la etapa de la autonomía. En esta forma de *hacer* historia, las canciones, los murales colectivos que adornan los principales edificios del gobierno autónomo, los textos escritos —individuales y colectivos— y la memoria oral transmitida de generación en generación y de boca en boca (Cerda 2006, 168-223), se transforman en testimonio vivo de una historia marcada por la explotación y el desprecio, y las formas que los pueblos construyen para enfrentarlas. Un ejemplo de cómo los pueblos transforman las formas narrativas adaptándolas a cada contexto y según la necesidad política lo encontramos en *Los dos vientos*,⁵ uno de los escritos tempranos del EZLN, que circula en forma de canto en dicho municipio, respetando algunos elementos del texto original pero adaptándolo a una estructura en verso y con rima que permiten cantarlo, convirtiéndolo en un nuevo modo de transmisión de la memoria

⁴ Editado y presentado por Carlos Lenkersdorf (Plaza y Valdés 2001).

⁵ El texto referido es “El Sureste en dos vientos. Una tormenta y una profecía” escrito por el subcomandante Marcos en 1993, que ha sido confeccionado como un canto narrativo de las razones de las comunidades altas tojolabales para entrar en la lucha armada, fue recopilado por el autor en la comunidad de San Miguel Chiptik, del municipio autónomo citado (*cf.* Cerda 2006, 194).

apropiada por los habitantes del municipio. Estas formas históricas no canónicas, son discutidas hoy en el contexto de la lucha de los pueblos indios en el presente para sobrevivir como colectividades históricas y son una forma de encontrar en el pasado guías de acción para el futuro.

CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE REDENCIÓN EN EL EZLN

Jan De Vos, historiador de la Selva Lacandona, ha planteado que en la narrativa del subcomandante Marcos se puede hallar una forma de restauración de las narraciones ancladas en la tradición oral maya y la creación de una especie de “credo” o evangelio de liberación; una *teología laica* zapatista diferenciada de la teología de la Diócesis de San Cristóbal, o tal vez sería mejor suponer que existe un puente entre ambas explicaciones de redención que podría fungir como vehículo del mensaje de rebelión y que resulta culturalmente cercano a los campesinos indígenas mayas.

Después de algunas escaramuzas o encontronazos con la religiosidad indígena, el EZLN entendió en épocas tempranas la importancia de ésta y dejó de confrontar a la religión y el trabajo de la diócesis de San Cristóbal, salvo en casos excepcionales. En vez de esto, como menciona De Vos (2002, 381) el jefe militar del EZLN, el subcomandante Marcos, formuló la construcción de una narración literaria fundada en historias y mitos populares escuchados en la montaña de boca de sus compañeros indígenas, y posiblemente también de referencias históricas formales. Estas narraciones requerían un personaje central que actuara como vehículo semántico y proveedor de significantes; este papel fue cumplido por el mítico *Viejo Antonio* que según cuenta Marcos fue quien lo proveyó de las narraciones ejemplarizantes y moralizadoras que se fueron conociendo en las cartas, documentos y comunicados zapatistas posteriores a 1994. Para De Vos, las historias del Viejo Antonio conforman un tipo de “evangelio” que incluyen elementos presentes en esta forma literaria cristiana.

De las narraciones del Viejo Antonio, es importante mencionar una de ellas como un trabajo de reconstrucción histórica que tuvo un papel importante en la construcción narrativa zapatista y, al parecer, también un impacto en las comunidades indígenas, sobre todo en la zona de Las Cañadas: la *Historia de las preguntas* (Subcomandante Marcos 1998, 56-63) en la que aparece la figura doble de Votán e Ik’al (los Gemelos Divinos), los que en la narración del Viejo Antonio se transfiguran en un solo ente: Zapata.

De Vos plantea que Votán e Ik’al son una recreación histórica de una referencia literaria a varias devociones prehispánicas que son mencionadas en un documento del siglo XVIII escrito por un obispo católico que denuncia la existencia del culto a Votán e Ik’al Ahu, una figura héroe-cultural que era considerado el “corazón de los pueblos” por los campesinos mayas de Chiapas.⁶ En la

⁶ El documento referido son las *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas* escrito por el obispo Francisco Núñez de la Vega (UNAM 1988 [1689]) y es mencionado por el mismo De Vos en

historia de las preguntas, el Viejo Antonio plantea la fusión, el “renacimiento” de Votán (e Ik’al) en la figura del revolucionario de 1910 Emiliano Zapata, este proceso sucede en una serie de seis pasos que nuestro autor enumera de esta forma

1. Resurrección de Votán.
2. Identificación como dios de la luz o del día.
3. Relación de oposición con Ik’al.
4. Definición de éste como dios de la noche o de la oscuridad.
5. Renacimiento de ambos en la figura de Zapata.
6. Recreación de Zapata como hombre-dios que reconcilia en sí todos los opuestos (luz-oscuridad; día-noche; blanco-negro) (De Vos 2002, 382-383).

La elaboración de esta mitología zapatista tiene una intencionalidad política clara: el Votán es reconstruido como “Guardián y corazón del pueblo” en contraposición de los santos patronos católicos de los pueblos. Es el EZLN quién guarda el corazón de los pueblos ahora, es el compromiso con la resistencia y la organización armada lo que determina la vida en esos pueblos, la religión disminuye su importancia y en el EZLN conviven católicos y en menor medida protestantes o evangélicos (o no creyentes); las asambleas comunitarias suplen a las reuniones religiosas como el espacio de deliberación pública más importante (en los pueblos bases de apoyo zapatista), las tropas insurgentes del EZLN son ahora los Votán que están en la montaña.

Esta especie de buena nueva zapatista tiene lecturas polisémicas, de forma similar al estilo literario de las escrituras bíblicas usadas por sacerdotes, catequistas y diáconos católicos para esparrir la palabra de dios en los pueblos y comunidades de Chiapas. Una vez más recurrimos a Jan De Vos para entender estos mensajes múltiples cifrados en retazos narrativos. En la *Historia de las Preguntas* se pueden ubicar varios niveles de enseñanza o enunciados demostrativos dirigidos a un público específico: las tropas zapatistas, las bases de apoyo. Estos niveles se pueden enumerar así

- a) Cosmogónico. En donde dos dioses mayas, esencialmente opuestos, aprenden a hablarse, moverse, caminar juntos y avanzar por medio de preguntas.
- b) Legendario. En donde Votán e Ik’al llegan caminando a tierras chiapanecas, se hacen uno, y se ponen de nombre Zapata
- c) Moralista. En donde Votán e Ik’al dan a los hombres y mujeres verdaderos el ejemplo de cómo andar unidos y por qué escoger el camino largo.
- d) Simbólico. En donde Votán, dios de la luz “como mañana de mayo en el río”, e Ik’al, dios de la noche “como noche de frío y cueva”, podrían representar La Cañada y

su libro primero de la zaga de la historia de La Lacandona *La paz de Dios y del rey. La conquista de la selva Lacandona* (1988).

La Montaña respectivamente.

El acuerdo entre Votán e Ik'al de vencer sus diferencias y caminar juntos significaría el encuentro histórico hecho en la Lacandona entre las comunidades campesinas y la guerrilla. Y el “camino largo” no sería otro que el de la difícil resistencia armada frente al “camino corto” de la fácil resistencia negociada (De Vos 2002, 374-375).

Podría verse ésta como una interpretación entre otras que pueden hacerse de la *Historia de la Preguntas* y del *corpus* entero de los relatos del Viejo Antonio, pero no parece estar demasiado alejado del sentido buscado cuando fueron ideados estos relatos.⁷ Su interpretación por otra parte, parece plausible, en el contexto del planteamiento general del Viejo Antonio como una figura si bien producto de una capacidad literaria expresiva, parte también de la experiencia de muchos viejos y ancianos realmente existentes en la zona de actuación del EZLN en Chiapas. La figura del Viejo Antonio, vehículo significante del mensaje de la rebelión armada, ha sido uno de los elementos articuladores de la traducción entre la cultura de los pueblos indígenas y los elementos culturales de la sociedad dominante en México. Es también la forma acabada en que los guerrilleros llegados a la selva en 1983, después de más de veinte años, logran cruzar las fronteras entre dos mundos y encuentran una forma de comunicación entre culturas que vuelve commensurable el entendimiento y la síntesis de ambas para sus practicantes.

Así como el Viejo Antonio representa una figura ejemplar que transmite saberes y conocimiento, en el ámbito interno de las tropas y las bases de apoyo zapatistas, algunos conceptos del programa zapatista actúan como articuladores de su lucha hacia afuera, en el plano de la sociedad dominante nacional, y en el ámbito internacional.

EL CONCEPTO DE DIGNIDAD COMO CONECTOR DE EXPERIENCIAS

Los zapatistas han hecho de la dignidad un concepto insignia de la dimensión ética de su lucha: implica un concepto de reafirmación de la propia humanidad y de las capacidades como sujeto de una colectividad, y de las personas que la conforman. La dignidad es una categoría que sirve como bisagra para entender y

⁷ En dos textos tempranos del EZLN conmemorando la traición y muerte de Emiliano Zapata se descubre, primero, la identidad de Votán-Zapata: “Viniendo vino Votán Zapata. Nombre sin nombre, Votán Zapata murió en Miguel, caminó en José María, Vicente fue, se nombró en Benito, voló en Pajarito, montó en Emiliano, gritó en Francisco, vistió a Pedro. Tomó nombre en nuestro estar sin nombre, rostro tomó de los sin rostro... nombre tomó en nosotros: Ejército Zapatista de Liberación Nacional” (*Votán Zapata o 500 años de historia* 10 abr. 94 en EZLN 1999, 80-81). En la otra historia, se formula a Votán Zapata como producto de una síntesis- fusión de sujetos y luchas: “En nosotros, en nuestras armas, en nuestro rostro cubierto, en nuestra palabra verdadera, Zapata se unió a la sabiduría y a la lucha de nuestros más antiguos antepasados. Unido a Votán, al guadian y corazón del pueblo, Zapata se levantó de nuevo para luchar por democracia, libertad y justicia... aunque tiene sangre indígena...no lucha solo por los indígenas...también por los que no son indígenas pero viven en la misma miseria...” (*Votán Zapata vive* 10 abr. 95 1999, 82, cursivas mías).

justificar que en la disyuntiva de la “amargura de la historia” con pasado colonial, entre la desilusión y la esperanza (Holloway 1996), los zapatistas hubieran escogido el camino de la esperanza a través del levantamiento del primero de enero de 1994.

Una interpretación más aventurada, plantea que la dignidad zapatista es un concepto que puede servir como categoría explicativa a otras experiencias cifradas por la colonialidad, para entender otras luchas en otras zonas del planeta con historias análogas.

En las historias del mundo colonial, la negación de las contribuciones culturales de los pueblos sometidos a la construcción de los estados nacionales se encuentra marcada por la lucha por recobrar la dignidad como espacio de afirmación de la propia humanidad. Es en tal sentido que cobran relevancia las aportaciones de diversos elementos que caracterizan la lucha del EZLN: una batería de principios o máximas ejemplares que pueden interpretarse como universales abstractos, construidos desde el mundo de la colonialidad, o desde abajo y a la izquierda. Así como la máxima de mandar obedeciendo profundiza en una concepción específica y propia del poder y la autoridad, los conceptos como “para todos, todo”, “un mundo donde quepan muchos mundos” son también declaraciones de principios encerradas en frases aparentemente crípticas. Para Walter Mignolo (2002), estos elementos son el producto del contagio mutuo de concepciones e interpretaciones que se desarrollaron en forma paralela. Aquella de los intelectuales urbanos y mestizos formados en el marco de la educación nacionalista mexicana, ciega a la diferencia colonial y que simultáneamente eran seguidores de un marxismo universal abstracto, en contacto con las comunidades indígenas mayas en las zonas de las cañadas y la selva.

A través de la relación entre el núcleo urbano mestizo y el grupo de dirigentes indígenas original, este universal abstracto —si bien crítico y propugnador de un proyecto emancipatorio— se transforma al ser contagiado por la cosmogonía indígena maya, a través de la interpretación del mundo de los pueblos mayas caracterizado por el uso de su lengua, la afirmación de sus formas de organización social y la terca resistencia de sobrevivir en zonas geográficas inhóspitas. En el contacto y choque de estas dos configuraciones se da la posibilidad de la “apertura del marxismo a la diferencia colonial” y de la construcción de un planteamiento político emancipatorio originado en el pensamiento y sabiduría negados del mundo maya. Así, frente a los universales abstractos de la colonialidad del poder, para Mignolo, los zapatistas plantean una diversidad epistémica o pluriversalidad (Mignolo 2002, 16) que permite imaginar, a través de conectores de experiencias coloniales como el de la dignidad y el mandar obedeciendo, una diversidad de proyectos en torno a conceptos que hoy son universales abstractos, como la democracia (17-18). Esta forma de construir ejes de entendimiento entre el conocimiento de los universales abstractos críticos y los “saberes subyugados y sometidos” (Robert 2009) —como el pensamiento de raíz mesoamericana—

también ha sido llamada “hermenéutica diatópica” (Santos 1994). Éstas son otras formas de referir un fenómeno de traducción y construcción de ejes commensurables entre tradiciones aparentemente contrapuestas. Sin embargo, el concepto de doble relación de sujetos cognoscentes y/o doble traducción es mucho más claro en plantear la idea de que son los universales abstractos del pensamiento hegemónico occidental (la diferencia imperial) los que se funden y son vencidos por el pensamiento de la diferencia colonial (los saberes indígenas sometidos por la colonialidad). Es al resultado de este contagio de cosmologías, a lo que Mignolo llama “pensamiento fronterizo” y que tiene la cualidad de construir significaciones que trascienden el universo de origen de dicho pensamiento.

CONCLUSIÓN

Reconstruir y remontar la historia de colonialidad presente entre los revolucionarios del primer núcleo guerrillero con las comunidades indígenas requirió un proceso de doble aprendizaje mutuo entre los dos polos de dicha relación. La praxis política revolucionaria emanada de una interpretación del marxismo no pasada por el tamiz del lado colonial tuvo que transformarse para lograr la comprensión, compaginación e interpenetración de intereses mutuos con las comunidades indígenas y sus tradiciones y memorias reconstruidas al amparo de las condiciones presentes. De esta forma, la autonomía y los derechos colectivos, así como una concepción de construcción colectiva del poder, adquieren primacía frente a planteamientos tradicionales de lucha por el poder estatal y la transformación desde arriba presente en otros movimientos revolucionarios. Esta es la manera en que el EZLN se convirtió, política y no sólo sociológicamente, en un ejército indígena.

BIBLIOGRAFÍA

- BASCHET, Jerome. 2005. "Los zapatistas ¿'Ventriloquía india' o interacciones creativas?". *Istor* 22, año vi, otoño: 110-128.
- BRICKER, Victoria Reifler. 1993. *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: FCE.
- CERDA GARCÍA, Alejandro. 2006. "Multiculturalidad y políticas públicas. Autonomía indígena zapatista en Chiapas, Mexico". Tesis de doctorado en Antropología Social. CIESAS, Universidad de París III.
- DE Vos, Jan. 1988. *La paz de Dios y del rey. La conquista de la selva Lacandona*. Mexico: FCE.
- _____. 2002. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona (1950-2000)*. Mexico: FCE, CIESAS.
- EZLN. 1999. *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y el EZLN sobre la historia*. San Cristóbal de las Casas: Centro de Información y Análisis de Chiapas.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Oscar. 2007. "Jna'kutik Lijatavkutik. Memoria colectiva de nuestro exodo. Los nuevos poblados zapatistas en la cañada de Avellaneda". Tesis de maestría en Antropología. UNAM.
- GUHA, Ranahit. 2002(1983). "La prosa de la contrainsurgencia". En *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, edición de Ranahit Guha: 43-94. Barcelona: Crítica.
- HOLLOWAY, John. 1996. "El zapatismo y las Ciencias Sociales en América Latina". *Chiapas* 10: 7-40. ERA, IIEC-UNAM.
- LENKERSDORF, Carlos. 1996. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* México: Siglo xxi, UNAM.
- LENKERSDORF, Carlos y Sak K'inal Tajaltik. 2001. *El diario de un tojolabal*. México: Plaza y Valdés.
- _____. 2002. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- MIGNOLO, Walter. 2002. *La Revolución teórica del zapatismo. Consecuencias, históricas, éticas y políticas*. San Cristóbal de las Casas: CIDECI, Unitierra.
- MOORE, Barrington. 1999. *La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México: IIS-UNAM.
- MORA BAYO, Mariana. 2008. "La descolonización de la política. La autonomía indígena zapatista frente a las lógicas de gobernabilidad neoliberal y la Guerra de Baja Intensidad". Tesis de doctorado en Filosofía. Universidad de Texas.
- PAOLI BOLIO, Antonio. 1999. "Comunidad tzeltal y socialización". *Chiapas* 7: 135-161. ERA, IIEC-UNAM.
- PAOLI BOLIO, Antonio. 2003. *Educación, autonomía y lekil kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*. México: UAM-Xochimilco, Comité de Derechos Humanos Fray Pedro de la Nada.

RAPPAPORT, Joanne. 1998. *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1990. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas Sociales* 11: 49-75.

SANTOS, Boaventura da Sousa. 1994. *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*. Mexico: UNAM

Subcomandante Marcos. 1998. *Relatos del Viejo Antonio*. San Cristóbal de Las Casas: CIACH.

HEMEROGRAFÍA

Subcomandante Marcos. 2008. “Cómo empezó todo”. *Ojarasca* 139, noviembre, suplemento mensual de *La Jornada*, Mexico.

Teniente Coronel Moisés. 2008. “El camino de la autonomía”. *Ojarasca* 139, noviembre, suplemento mensual de *La Jornada*, Mexico.

FUENTES ELECTRÓNICAS

MIGNOLO, Walter. 2005. “El pensamiento des-colonial. Desprendimiento y apertura: un manifiesto”, *Tristes Tópicos* en: www.tristestopicos.org

PONENCIAS ESCRITAS

ROBERT, Jean. 2009. “Autonomía, dignidad y descolonización”. Ponencia presentada en el Festival Mundial de la Digna Rabia del EZLN. San Cristóbal de las Casas, Chiapas. 4 de enero.

SELBIN, Eric. 2005 “Stories of Revolution in the Periphery. Agency, Culture and Class in Third World Revolutions”. Ponencia presentada en el King’s College, Cambridge, abril.