

## DEL ZAPATISMO: REFLEXIONES SOBRE LO FOLKLÓRICO Y LO IMPOSIBLE EN LA INSURRECCIÓN SUBALTERNA DEL EZLN\*

---

José Rabasa

---

Usted se está equivocando demasiado con la decisión que ha tomado en contra de nosotros, usted cree que matando a los Zapatistas de Chiapas o matando al subcomandante Marcos puede acabar con esta lucha. No señor Zedillo, la lucha Zapatista está en todo México, Zapata no ha muerto, vive y vivirá siempre.

«Carta a Zedillo», Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del EZLN. Chiapas, México, 10 de febrero 1995

Al aprender a hablarle al (en vez de a escuchar al o a hablar por el) sujeto históricamente enmudecido de la mujer subalterna, el intelectual poscolonial *sistemáticamente* «desaprende» el privilegio.

Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?» (1988: 295 [énfasis in original])

«Todos somos indios». La consigna es inobjetable en la medida en que asume el orgullo (novedad histórica) por un componente básico de la nacionalidad. Pero ¿qué decir de «Todos somos Marcos»? La frase parece en exceso retórica, fruto de la pasión militarista, del frenesí romántico o de la escenografía mesiánica.

Carlos Monsiváis, *La Jornada*,  
17 de febrero 1995

- Este trabajo es una versión corta de un artículo en inglés, «Of Zapatismo: Reflections of Folklor and the Impossible in a Subaltern Insurrection», que aparecerá en *Worlds Aligned: The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, ed. David Lloyd y Lisa Lowe. Durham: Duke University Press.

Una de las tareas más urgentes en los estudios de insurrecciones subalternas es la de encontrar formas de entender la compatibilidad entre lo moderno y lo *no-moderno* en las prácticas políticas y culturales. Subrayo el concepto de lo *no-moderno* para evitar una confusión con el de *pre-moderno*. El prefijo *pre* irremediablemente implica un estadio anterior en el tiempo y por lo tanto una dimensión teleológica que en este artículo quisiéramos cuestionar. Voy a basar la lectura de *lo folklórico* y *lo imposible* en los discursos zapatistas en los comunicados, entrevistas y cartas que se publicaron en el periódico *La Jornada*, entre el 1 de enero de 1994 cuando se inició el alzamiento del EZLN y septiembre de 1995. Debo clarificar que mi uso del término folklórico es técnico, según la diferenciación que establece Antonio Gramsci (1971) entre los saberes populares y la filosofía. Lo popular en Gramsci tiene valor solamente si está inscrito dentro de una teleología, donde el saber filosófico desplazaría a lo folklórico. De ahí que para Gramsci lo folklórico sea una configuración pre-moderna para ser desplazada en la historia y no formas de vida no-modernas que pudieran coexistir con los saberes modernos. *Lo imposible* nos remite a la posición del gobierno y sus intelectuales para quienes el discurso indio es, por definición, irracional e ilegítimo. De ahí que los zapatistas hayan estado forzados desde un principio a establecer un fundamento filosófico, desde el cual pudieran articular ideas que fueran reconocibles, y que a la vez pusieran en duda las categorías del pensamiento dominante que tradicionalmente le ha negado validez ética, estética y epistemológica a las culturas indias. En estos textos encontramos la formulación más clara de un zapatismo que ha tenido un gran impacto a nivel nacional e internacional, como se puede apreciar en las discusiones posteriores entre el gobierno y los representantes de diferentes etnias de México sobre la autonomía de los pueblos indios, y los encuentros de carácter internacional —los llamados Intergalácticos— sobre el neoliberalismo que han tenido lugar en México y otros lugares del globo. El último tuvo lugar la semana pasada en Barcelona, España. Debo también recordarles que en septiembre de 1996 se rompió el diálogo entre los zapatistas y el gobierno, y permanece roto hasta este momento, a pesar de los llamados a reanudarlo de los obispos Samuel Ruiz García y Raúl Vera.

Aun cuando la «Carta a Zedillo» del CCRI me llegó a mi oficina en la Universidad de Michigan por el internet (esa forma ultramoderna, quizás pos-moderna de comunicación), ella manifiesta una comprensión *folklórica* de la agencia revolucionaria, «Zapata no ha muerto, vive y vivirá para siempre», y una voluntad internacionalista que aspira a lo *imposible*, en tanto que el discurso indio sobre la democracia, la libertad y la justicia es significativo más allá de su situación local e inmediata. Otro comunicado del Comité Clandestino (CCRI-CG) ilustra el folklorismo Zapatista con la figura de Votán Zapata: «Votán Zapata es el uno que camina en el corazón de todos y cada uno de los

hombres y mujeres verdaderos. Todos somos uno en Votán Zapata y el es uno en todos nosotros» (*La Jornada*, 16 de abril 1995). Votán, «el guardián y el corazón del pueblo» (una deidad precolombina de los tzeltales y los tzotziles), se fusiona con Emiliano Zapata dentro de una visión aguda del poder de la multitud como el uno y del uno como la multitud. Este comunicado conmemora la traición y muerte de Zapata el 10 de abril de 1919. Otro comunicado, también conmemorativo de la muerte de Zapata, sitúa a Votán Zapata en el contexto de 501 años de resistencia («Votán Zapata, tímido fuego que en nuestra muerte vivió 501 años») y elabora más detalladamente la naturaleza del uno y la multitud de Votán Zapata:

Es y no es todo en nosotros... Caminando está... Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo. Amo de la noche... Señor de la montaña... Nosotros... Votán, guardián y corazón del pueblo. Uno y muchos es. Ninguno y todos. Estando viene. Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo. (10 de abril 1994, en *EZLN*, puntos suspensivos en el original)

Según Eduard Seler, Votán puede muy bien ser el equivalente del *Tepeyollotl* de los nahuas y el *Pitao-Xoo* de los zapotecas, y aun del dios-murciélago de los Cakchiqueles (Seler 295). De ahí que el pasamontañas de los zapatistas evoque al dios-murciélago.

Entre todos los comunicados, este es el que aparentemente ha impactado más a los jóvenes radicalizados de la Ciudad de México, cuya preferencia por el rock-and-roll tiene muy poco en común con las tradiciones orales y los gustos musicales, tales como la quebradita, de los jóvenes indios que conforman el EZLN. Es testimonio de la fuerza de este comunicado la presencia de Votán y la resonancia arquetípica de los pasamontañas en los artículos sobre el EZLN publicados en *La Guillotina*, un revista estudiantil de la UNAM —Universidad Nacional Autónoma de México— (Ver los artículos en *La Guillotina* 30 [Marzo-Abril 1995]). Por cierto, el lema de la *La Guillotina* es: «¡Exigid lo imposible!» En nuestras reflexiones sobre el zapatismo debemos evitar lecturas negativas del folklore y retener lo imposible como un horizonte utópico de posibles racionalidades alternativas a las dominantes en occidente. Tales reflexiones conllevan la necesidad de desarrollar una crítica a las limitaciones ideológicas que han prevenido que el discurso intelectual le dé seria consideración a prácticas culturales y políticas híbridas que combinen lo no-moderno con lo moderno. (Cabe mencionar muy de pasada que el modelo de los «estudios culturales» de Néstor García Canclini no está exento de la folklorización de los saberes populares. Canclini usa el pre-moderno para lo popular —nunca he llegado a entender por qué, por ejemplo, la salsa sería premoderna—, y descarta los estudios subalternos por practicar una lógica binaria. A mi

parecer (que por supuesto no es el de todos los practicantes de los estudios subalternos latinoamericanos) el concepto de la subalternidad es binario porque reconoce que existen clases sociales, géneros sexuales y grupos étnicos que han sido y son oprimidos, pero no lo es porque la constitución de estos sectores como subalternos no puede ser limitada al ejercicio del poder de un grupo en particular o a una ideología determinada, sino que tiene ramificaciones que no eximen al trabajo intelectual en general, incluyendo a los propios estudios subalternos.

La rebelión zapatista tiene plena conciencia de las nuevas tecnologías que hacen posible la circulación de noticias locales en contextos globales. Su sobrevivencia política y física ha dependido de los nuevos flujos de información. Los zapatistas combinan estos nuevos modos de comunicación con políticas consensuales fundadas en un comunismo ancestral. La posibilidad de usar las ciencias y tecnologías modernas, sin verse forzados a negar los saberes propios, marca una nueva configuración histórica. Se puede argumentar que los tres ladinos que se introdujeron en la Selva Lacandona en los años ochenta lograron establecer lazos con una larga historia de rebeliones indias solamente a partir de *un aprender a hablarle* a las comunidades y a sujetarse a su autoridad. Con algunas variantes (no solo las mujeres subalternas o el privilegio femenino) el epígrafe de Gayatri Spivak se aplica a los tres ladinos anónimos que (por todo el habla de Marcos) desaprendieron el privilegio en la formación del EZLN.

Los comentarios de Carlos Monsiváis a las consignas que se gritaron en lo que hace dos años fue la marcha de ayer en la Ciudad de México, cuando primero recibí el artículo de Monsiváis por el internet, parecieran subrayar la originalidad de una nueva configuración historia: «*Todos somos indios*. La consigna es inobjetable en la medida en que asume el orgullo (novedad histórica) por un componente básico de la nacionalidad. Pero ¿qué decir de *Todos somos Marcos*? La frase parece en exceso retórico, fruto de la pasión militarista, del frenesí romántico o de la escenografía mesiánica». Monsiváis pasa a hacer la distinción entre aquellos que tuvieron una vocación guerrera y los que se identificaron con Marcos por aspirar a un mundo mejor, a un México más justo. Es comprensible y estratégicamente correcto apelar a la paz, dada la ofensiva militar del 9 de febrero de 1995 que dio lugar a las marchas donde se gritaron las consignas para condenar el rompimiento del diálogo, la cacería de brujas y la tortura para extraer información sobre los dirigentes del EZLN. (Hay que recordar que en esta ocasión el presidente Ernesto Zedillo *desenmascaró* a Marcos identificándolo con Rafael Sebastián Guillén Vicente y extendió una orden de aprensión contra los líderes zapatistas). Sin embargo, al poner todo el énfasis en la condena y en última instancia en el martirio se menoscaba la naturaleza militar del EZLN. En el grito, *Todos somos Marcos*, debemos también oír una voluntad de resistencia y lucha generalizada. En el llamado a la

justicia zapatista encontramos una resonancia, si no mesiánica, sí escatológica que va más allá de un mero *México más justo*. Los comentarios de Monsiváis, claramente en simpatía por la causa zapatista, manifiestan la *imposibilidad de* (porque sería consideración no es dada a) la narrativa subalterna del EZLN. La cuestión de lo imposible obviamente nos extrae de la urgencia de los acontecimientos inmediatos de Chiapas. (Cuando primero escribí estas líneas me encontraba limitado a expresar mi solidaridad por el internet por estar escribiendo desde los Estados Unidos.) Pero lo imposible también da lugar a una reflexión sobre el significado filosófico de las modalidades discursivas del EZLN, es decir, la universalidad de su originalidad histórica. Como ya lo he indicado, mi lectura de los discursos zapatistas implica una crítica a la concepción Gramsciana del folklore.

Esta reconsideración teórica del folklore nos permite entender cómo el EZLN se constituye como una vanguardia fundada en una subalternidad auto-consciente que establece una contra-hegemonía de lo diverso. Recientes formulaciones de los estudios subalternos, tanto en el contexto del grupo de la India como del grupo de latinoamericanistas (ver el número especial de *Dispositio/n* 46, *Subaltern Studies in the Americas*, editado por José Rabasa, Javier Sanjinés C. y Robert Carr), nos ofrecen éticas, políticas y epistemologías nuevas para la lectura de los discursos sobre la subalternidad que han desarrollado Marcos y los miembros del Comité Clandestino (CCRI-CG). Han abundado, sobre todo al principio de la insurrección, interpretaciones que han tendido a condenar la violencia y la ilegalidad de los zapatistas, a privilegiar el papel de Marcos y a entender al EZLN en términos de un historia de la guerrilla en México (ver, e.g., Le Bot 1997; Guillermoprieto 1995; Ross 1995; Collier 1994; Romero 1994; Trejo Delarbre 1994). Una perspectiva subalterna, por lo contrario, asumiría la tarea de elucidar la naturaleza subalterna del EZLN y la narrativa de lo imposible en los comunicados. La imposibilidad del proyecto zapatista tiene tanto que ver con una falta de credibilidad, en que se pudiera dar un movimiento insurgente con un liderato indio, como con una idea generalizada dentro de un importante sector de los intelectuales mexicanos de que la revolución ya no era una opción en América Latina, considerando al reformismo como el único proceso político viable. En lo que concierne a la delegación gubernamental en las negociaciones (y los rompimientos del diálogo), el Mayor Rolando ha expuesto sucintamente sus limitaciones: «Es imposible que el gobierno comprenda lo que estamos pidiendo» (*La Jornada*, 16 de mayo 1995). Los zapatistas atribuyen esta incapacidad del gobierno de responder a sus demandas a una combinación de ineptitud moral (no pueden entender qué significa la dignidad), de racismo (no pueden dialogar con indios sobre una base de igualdad) y de torpeza intelectual (no pueden entender los términos de una nueva revolución comunista). Las pláticas de paz le

han dado duras lecciones al gobierno y sus intelectuales sobre cómo hablarle a los subalternos. El rompimiento de las negociaciones evidencia en última instancia la insuficiencia intelectual del gobierno.

El gobierno nunca consideró que una multitud de mexicanos se lanzaran a la calle con la consigna *Todos somos indios, Todos somos Marcos*, tampoco anticipaba la manifestación del 1 de mayo de 1995 en la que se manifestaron desempleados, niños de la calle, amas de casa, sindicatos independientes, pequeños negociantes y estudiantes radicalizados de las preparatorias. El reciente triunfo electoral de Cuauhtémoc Cárdenas en las primeras elecciones a la regencia de la Ciudad de México, desde la consolidación del PRI en los años treinta, no se puede explicar sin tomar en consideración el frente popular que se ha venido formando en México desde el alzamiento zapatista. Desde el 94, Chiapas se ha venido a transformar en una catacresis de la nación. Más allá de las luchas zapatistas locales, el EZLN ha exigido un debate a nivel nacional sobre el significado y el futuro de la democracia en México.

Tampoco carece el discurso del EZLN de una vocación internacionalista, como lo sugiere el siguiente comunicado del Comité Clandestino (CCRÍ-CG): «Llamamos a todos, a legales y a clandestinos, armados y pacíficos, civiles y militares, a todos los que luchan, en todas las formas, en todos los niveles y en todas partes por la democracia, la libertad y la justicia en el mundo» (*La Jornada*, 11 de junio 1995).

Aun cuando el EZLN es primeramente una movimiento indio, su discurso implica un sujeto migratorio que incluiría al campesinado, al proletariado, a los sectores formales e informales, a vendedores ambulantes, a lumpenes y ex-lumpenes de todo tipo, a niños, a mujeres (ver «Founding Statement» 121). Esta configuración del subalterno no es nueva. La encontramos en los documentos sobre insurrecciones coloniales que sin falta señalan el liderato de las mujeres y la participación de negros, mulatos y mestizos que se aunaban a los indios en las rebeliones; en el caso de los zapatistas, estos han encontrado apoyo entre el lumpenproletariado urbano que viste pasamontañas como símbolo de solidaridad en los conciertos de rock y en las manifestaciones. Marcos ha elaborado un retrato del *México de abajo* que expresa la rabia del subalterno: «El México de abajo tiene vocación de lucha, es solidario, es banda, es barrio, es palomilla, es raza, es cuate, es huelga, es marcha y mitin, es toma tierras, es cierre de carreteras, es ‘¡no les creo!’ es ‘¡no me dejo!’ es ¡órale!» (*La Jornada*, 22 de septiembre 1994). En otro ensayo he trazado el semblante de *este México de abajo en Alboroto y motín de los indios de México*, la relación de Carlos Sigüenza y Góngora del motín de 1692 en la Ciudad de México («Pre-Columbian Pasts»). En el texto de Sigüenza como en la consigna de las manifestaciones —«Todos somos indios», «Todos somos Marcos»—, se puede escuchar el «¡órale!» amenazante del subalterno. Las contribuciones de Mar-

cos al discurso zapatista es innegable pero no debemos por ello perder de vista los textos de manufactura india y los límites que las comunidades le han impuesto.

El surgimiento del movimiento zapatista con un fuerte liderato femenino también marca una redefinición de la racionalidad y de la nación en términos indios. Marcos desde un principio ha estado subordinado al Comité Clandestino (CCRI-CG), que por su parte solo llegó a la decisión de hacer la guerra después de que cada comunidad hizo una consulta: «los Comités pasaron a preguntar a cada hombre, a cada mujer, a cada niño si ya era tiempo de hacer la guerra o no» (*La Jornada*, 10 de junio 1995). Cuando se le preguntó a la comandante Ramona por qué los niños y las mujeres habían participado en la organización revolucionaria, su respuesta fue la siguiente: «Porque las mujeres también están viviendo en una situación más difícil, porque las mujeres son ellas que están más explotadas, oprimidas fuertemente todavía. ¿Por qué? Porque las mujeres desde hace tantos años, pos desde hace 500 años, no tiene sus derechos de hablar, de participar en una asamblea.» Por causa de una enfermedad grave, Ramona fue reemplazada en las mesas de negociación por la Comandante Trinidad, quien está en sus sesenta y ha sido descrita «con el rostro parcialmente cubierto por un paliacate rojo y una larga cabellera entrecana y lacia» (*La Jornada*, 13 de mayo 1995). Trinidad ha exigido una mesa especial en las negociaciones para discutir cuestiones de mujeres, y ha denunciado la respuesta del gobierno que se burló de su propuesta preguntando por qué no también una «mesa de jóvenes, de niños o de ancianos» (*ibid.*) Si los líderes indios han ganado presencia desde el alzamiento, ellos han insistido en el papel subordinando de Marcos desde las primeras entrevistas. Por ejemplo, en la primera entrevista del 7 al 9 de febrero de 1994, un miembro del Comité Clandestino (CCRI-CG) establece que Marcos es un vocero y un estratega militar, pero no define la política del EZLN: «Pues Marcos es como subcomandante. Marcos tiene la facilidad del castilla. Nosotros todavía fallan un chingo... [El manda en lo militar.] Nosotros, pues, más la cuestión política, organizativa». A causa del español incorrecto Marcos funciona como vocero, y, por lo menos, en esta entrevista no se corrigen el *chingo* de errores del *castilla* de los indios. No hay duda de que Marcos al principio fuera indispensable para que los zapatistas obtuvieran resonancia a nivel nacional e internacional.

Mientras que un conjunto de cartas y comunicados de Marcos y el Comité Clandestino (CCRI-CG) desarrollan una retórica aguda, muchas veces irreverente y burlona del gobierno, y una crítica de la economía política y de la guerra ideológica que el gobierno ha generado contra ellos, otro conjunto pone el énfasis en cómo se definen las posiciones políticas dentro del EZLN y se tomó la decisión de hacer la guerra solamente después de obtener un consen-

so en cada una de las comunidades. La pluma de Marcos puede muy bien haber jugado un papel en los primeros comunicados firmados por el Comité Clandestino (CCRI-CG), pero la atribución de sola autoría por la prensa nacional e internacional debe ser visto como un acto de mala fe, si no de racismo. En un momento en que una buena parte de los intelectuales mexicanos estaban convencidos de que la revolución, la guerrilla y el marxismo estaban muertos, y que la izquierda en América Latina solo podía ser reformista, se tenía que menoscabar el surgimiento de los zapatistas. O eran incorrectas las teorías que informaban este punto de vista, o el EZLN tenía que ser visto no como una anomalía, sino como una aberración histórica que trataba de exhumar a Marx y a los demás. De ahí que Jorge Castañeda definiera a los zapatistas en términos de un «reformismo armado» (Castañeda, 1994: 44-45). No se le ocurre que el EZLN pudiera ser a la vez reformista (busca transformaciones democráticas específicas) y revolucionario (manifiesta un sentido de la justicia que requiere de un nuevo tiempo radical). En su respuesta al discurso inaugural de la presidencia de Zedillo, Marcos enfatiza el carácter revolucionario de los zapatistas:

Usted ya no es usted. Es ahora la personificación de un sistema injusto, antidemocrático y criminal. Nosotros, los «ilegales», los «transgresores de la ley», los «profesionales de la violencia», los «sin nombre», somos ahora y desde siempre la esperanza de todos. No es nada personal, señor Zedillo. Simplemente ocurre que nosotros nos hemos propuesto cambiar el mundo, y el sistema político que usted representa es el principal estorbo para lograrlo. *La Jornada*, 7 de diciembre 1994.

El objetivo de cambiar el mundo presupone la destrucción del PRI y del aparato estatal que lo mantiene. Esto no significaría, sin embargo, que el EZLN aspirara a la toma del poder. El EZLN es un movimiento revolucionario, pero su estrategia ya no se inspira en la revolución cubana.

El sentido de la justicia zapatista tiene raíces ancestrales que no pueden ser reducidas a un programa inmediato de reformas. Las aspiraciones de justicia zapatistas pertenecen al reino de lo incalculable, según la definición de Derrida, «la ley es el elemento de lo calculable y es justo que haya leyes. Pero la justicia es incalculable. Requiere que calculemos lo incalculable» [the law is the element of calculation and it is just that there be law. But justice is incalculable. It requires us to calculate with the incalculable] (citado por Spivak, «Supplementing Marx» 111). Cuando el Comandante Tacho y otros comandantes exigen un respeto a la dignidad, piensan en términos de lo incalculable. ¿Cómo se puede compensar la opresión de los indios durante los últimos quinientos años?

Marcos explícitamente refuta la representación del EZLN como movimiento reformista: «cualquier intento de ‘reforma’ o de ‘equilibrio’ de esta deformación es imposible DESDE DENTRO DEL SISTEMA DE PARTIDO DE ESTADO... ES NECESARIA UNA REVOLUCIÓN, una nueva revolución» (*La Jornada*, 11 de junio 1995; mayúsculas en el original). Marcos nos recuerda que este llamado a una revolución ya estaba presente en el comunicado del 20 de enero de 1994, cuando ya se hablaba de «un espacio democrático de resolución de la confrontación entre diversas propuestas políticas». En este comunicado, Durito —el escarabajo que le hace de interlocutor—, critica el estilo oscuro e indigesto de Marcos y pasa a aclarar que por revolución se debe entender «una concepción incluyente, antivanguardista y colectiva», y ya no un problema de «LA organización, EL método, y de EL caudillo (ojo con las mayúsculas)» al ser una tarea de todos aquellos que vean la necesidad y la posibilidad de una revolución para cuya realización es fundamental la participación de cada uno (*ibid.*; mayúsculas en el original). El objetivo de la revolución ya no sería «la conquista del Poder o la implantación (por vías pacíficas o violentas) de un nuevo sistema social, sino de algo anterior a una y otra cosa. Se trata de construir la antesala del mundo nuevo, un espacio donde, con igualdad de derechos y obligaciones, las distintas fuerzas políticas se ‘disputen’ el apoyo de la mayoría de la sociedad» (*ibid.*).

Esta propuesta tiene un paralelo con la definición de Antonio Negri del comunismo y del poder constituyente de la multitud: «Se podría concebir a la multitud como minoritaria o subalterna, o más precisamente como explotada, pero la multitud siempre es central a las dinámicas de la producción de lo social; siempre ya está en una posición de poder. Su poder, sin embargo, es cualitativamente diferente al poder del estado» [We may conceive the multitude as minoritarian or subaltern, or more accurately as exploited, but the multitude is always already central to the dynamics of social production; it is always already in a position of power. The power it is endowed with, however, is a power qualitatively different from the power of the State» (Negri and Hardt 307). Estos llamados a la revolución no tienen en común a un sistema socialista alternativo, sino un espacio político que ya no estaría regido por una lógica binaria que opondría al capitalismo y al socialismo como modelos para la administración del capital (ver Spivak, «Supplementing Marx» 115). Tanto Negri como los zapatistas buscan la formación de subjetividades fuertes que resistan la transferencia del poder a una institución transcendental, es decir, cualquier forma de mediación política que resida fuera de los procesos de las masas. Se puede argumentar que este paralelo ya se puede encontrar en el zapatismo del Plan de Ayala (1911). Las conexiones entre el EZLN y el movimiento obrero italiano (al que alude Marcos en varios de sus comunicados)

sugieren los principios de un nuevo internacionalismo ya no fundado en un partido o el modelo de un estado socialista específico.

En la memoria larga de la opresión, del dolor, del duelo y de la rebelión de los pueblos indios, el socialismo es meramente una forma política particular, uno de los muchos regímenes de leyes que ha ofrecido occidente en la historia de los últimos quinientos años. Marcos es uno más entre los interlocutores que han abogado por la justicia para los indios. Debemos recordar que Bartolomé de Las Casas —el obispo que presta su nombre al pueblo de San Cristóbal de Las Casas en Chiapas—, al final de su larga lucha contra la injusticia, exigió la restauración de la soberanía a los gobernantes indios y condenó las empresas coloniales en su totalidad. En su radicalismo Las Casas llegó a amenazar a Felipe II con la excomunión si no les restituía los bienes robados y la soberanía (ver Parish). Es más, para Las Casas los indios tenían el derecho no solo de hacerle la guerra a los cristianos, sino también de extirparlos de la faz de la Tierra: «La octava [conclusión] que las gentes naturales de todas partes y de qualquiera dellas donde havemos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hazernos guerra justissima y raernos de la faz de la tierra y este derecho les durara hasta el día del juyzio» (Las Casas 218). La rabia que expresa este pasaje anticolonialista no deja de ser desconcertante hasta nuestro presente.

Es cuestionable que esta posición sea factible hoy día aun dentro de lo imposible. Las historias indias han mantenido un registro de las instituciones de occidente que han buscado la justicia al par de las que han sido opresoras. Vale la pena insistir que la rebelión zapatista no es la primera en la historia de México y que una de las tareas de los estudios subalternos consistiría en la recuperación de las memorias comunales de las rebeliones y del entendimiento de los pueblos indios de cómo han sido sujetos a las formas dominantes de los estados nacionales. Estos saberes (no de datos positivistas sino de dispositivos discursivos que han sujetado a los indios y de una comprensión de que sus historias son figuras de lo imposible) nos permitirían prescindir de representaciones banales de los zapatistas como el primer movimiento revolucionario posmoderno o, para lo que valga, poscomunista. Esta memoria larga es la que nos permite definir la posición subalterna del Comité Clandestino (CCRI-CG), de la insurgencia zapatista en general y del propio Marcos en términos de una lógica ya no prescrita por la oposición entre el socialismo y el capitalismo.

De ahí que en la escritura de historias de insurrecciones indias, desde la perspectiva subalterna, ya no se interpretarían las ideologías y las aspiraciones nacionales de los grupos subalternos en términos de movimientos políticos supuestamente más avanzados o desarrollados. Estas historias practicarían lo que Ranajit Guha llama «la escritura en reversa» [writing in reverse], a *contrapelo* de los documentos oficiales que primero hacen relación de la irracionalidad y

la ilegitimidad de las rebeliones, así como de las historias *contrainsurgentes* que pasan a explicar y a contener ideológicamente la fuerza de las insurrecciones (Guha, *Elementary*, «Prose»). Entre estas formas de historiografía contrainsurgente, Guha incluiría las historias terciarias que privilegiarían, en el caso de México, los idearios políticos de las guerras de independencia y la Revolución de 1910, y aun las teorías marxistas que proveerían categorías que evaluarían la ineficacia, el folklorismo, de los movimientos subalternos. Si bien los zapatistas responden a condiciones posmodernas —la globalización, el transnacionalismo, la defunción del socialismo—, el EZLN no debe ser reducido a un fenómeno posmoderno aun cuando su respuesta esté determinada por estas condiciones económicas: el zapatismo es y no es (pos)moderno. Para reiterar lo que ya se indicó al principio de este trabajo, los movimientos subalternos incluyen, sin necesidad de incurrir en una contradicción, formas culturales modernas y no-modernas. En efecto, el EZLN manifiesta, en su interpretación de las fuentes de su opresión y los modos de contención contrainsurgentes, una lucidez propia de las resistencias india al colonialismo. Si los movimientos indios se han beneficiado de voceros y estrategias militares como Las Casas y Marcos, sería un error asumir que la articulación política de las rebeliones indias siempre ha dependido de la participación de un *blanco*. Los zapatistas no solo han refutado tal interpretación por falsa sino también porque implica una forma de contra-insurgencia, una violencia contra lo que Guha llama las pequeñas voces de la historia. También está implícita en la denuncia zapatista al paternalismo, una crítica a la *folklorización* de los saberes populares. Los estudios subalternos se plantean la necesidad de hacer un inventario de formas de violencia discursiva que se han sedimentado en el «sentido común» de los tropsos desarrollistas (ver Escobar).

En una discusión de las posiciones de sujeto de Marcos (y por añadidura del Comité Clandestino [CCRI-CG]) debemos tener en cuenta que *él*, es decir Marcos, consiste en una serie de comunicados, entrevistas, discursos en vídeos, y definitivamente no en un sujeto coherente y consistente que preexiste a sus declaraciones a la manera cartesiana del *fantasma en el interior de la máquina*. Tampoco debemos olvidar, sin embargo, que estas subjetividades múltiples no tienen nada que ver con una celebración del sujeto fragmentado posmoderno. Es más, la visión de la historia de Marcos y el Comité Clandestino (CCRI-CG) y del papel que juegan dentro de ella es profundamente trágico y escatológico, aunque no teleológico. Vale la pena recordar la distinción que establece Walter Benjamín entre el progreso y *fetztzein* «el ‘tiempo del ahora’ que está atravesado por las partículas del tiempo mesiánico» [the ‘time of the now’ which is shot through with the chips of Messianic time] («Theses on the Philosophy of History» 263). Los zapatistas, al igual que Benjamín, confrontarían la «violencia mítica», la violencia de la tormenta (del progreso) que pre-

viene que el ángel redima el pasado («despierte a los muertos, y haga entero lo que fue destrozado» [awaken the dead, and make whole what has been smashed]), con «la violencia divina», la violencia revolucionaria en su forma más elevada de violencia pura («the highest manifestation of unalloyed violence») (Benjamín, «Critique of Violence» 300). Los comunicados de Marcos y el Comité Clandestino (CCRI-CG) evocan una historia en la que el enemigo siempre ha salido victorioso, pero a la vez formulan un discurso sobre la violencia que fundamenta su pureza en la imposibilidad (que paradójicamente también es la condición de posibilidad) de sus demandas. Aun cuando los zapatistas son una fuerza militar, el poder de su violencia reside en la visión de un nuevo mundo: un sentido de la justicia, de la democracia y de la libertad que el gobierno no puede entender porque la coherencia del discurso dominante se da solo a partir de la negación de las formulaciones zapatistas. Las múltiples posiciones de sujeto de Marcos cumplen una función táctica y estratégica. Dentro de un mismo comunicado podemos encontrar que si bien Marcos empieza un texto con un poema de Paul Eluard (un gesto que sitúa su voz en el contexto de una larga tradición estética marxista), pasa a evocar narrativas milenarias indias (que establecen que la lucha del EZLN por la justicia tiene raíces ancestrales), a elaborar una crítica de la economía política de México (en la que el «cientista social» complementa al intelectual y al «antropólogo»), a incluir una multiplicidad de voces en la que el discurso del «cientista social» gana fuerza al utilizar el habla popular (los datos del F.M.I. se hacen apetecibles por medio de la sátira, el humor, las evocaciones del populacho, del «¡órale!» que citamos anteriormente).

Marcos no define su función de intelectual en términos de una representación de los zapatistas. El no habla por los zapatistas —al ser uno más y como intelectual un subordinado—, ni tampoco nos ofrece un retrato (ver Spivak, «Can the Subaltern Speak» 276). Esto no quiere decir que Marcos no sea un vocero ni que no haya recreado *literariamente* la vida de la guerrilla en la Selva Lacandona. Pero estos son *espejos*, como el los llama —de quienes son los zapatistas, qué quieren y quién los oprime—, que en última instancia deben dar lugar a la *bola de cristal* la producción de espacios revolucionarios que sistemáticamente socavarían la autoridad de sus representaciones y la constitución de una vanguardia.

Esta definición del papel del intelectual en el contexto de un ejército ilegal también tiene vigencia para intelectuales que trabajan a través de los canales legales. Según esta formulación el trabajo intelectual correría paralelamente a los movimientos sociales emergentes, en vez de articular un programa político por seguir. Por consiguiente, el trabajo intelectual operaría sobre uno de los múltiples espacios de intervención. Si Marcos como intelectual define las metas de la insurrección zapatistas, su realización en última instancia depende

del poder constituyente de la multitud: «En suma no estamos proponiendo una revolución ortodoxa, sino algo mucho más difícil: una revolución que haga posible la revolución...» (*La Jornada*, 11 de junio 1995). Los puntos suspensivos son de Marcos y sugieren que este cierre abierto del comunicado debe ser complementado por la creatividad política de los diferentes grupos que luchan por la democracia, la justicia y la libertad —para repetir un vez más las tres demandas principales de los zapatistas—. Demandas que definen la necesidad de retener lo imposible frente a las *violencias discursivas* que sistemáticamente atribuyen infantilismo a los programas políticos de los subalternos.

La noción de *violencia discursiva* o *escritura de la violencia* apunta a la definición de violentas a formas de vida que sigan lógicas ajenas a las dominantes en occidente. También a la existencia de una estética, una épica y una epistemología de la violencia colonial. La estética colonial tiene a la mano toda una serie de lugares comunes épicos que han circulado en la literatura occidental, por lo menos, desde Homero y continúan hoy día siendo utilizados en representaciones denigrantes de los pueblos del Tercer Mundo (ver Rabasa, «Aesthetic of Colonial Violence»). Encontramos una ética colonialista en las leyes y regulaciones que las diferentes empresas coloniales han formulado para reglamentar los viajes de expedición, justificar las guerras de agresión y racionalizar la ocupación permanente de territorios ajenos. Las sujeciones de los saberes indios como irracionales, supersticiosos e idólatras son claras instancias de la violencia epistémica colonial. En los comunicados zapatistas de Marcos, Tacho, Trinidad, Ramona y David, entre otros, han respondido a formas colonialistas de escritura de la violencia viendo a través de ellas, riéndose de las jugadas retóricas contrainsurgentes y denunciando la duplicidad cínica del Estado.

Tal es el situación de los intelectuales poscoloniales que practican los estudios subalternos. Las categorías específicas de formas estéticas, éticas y epistemológicas de violencia colonial comprenden toda una cultura de la conquista que aún hoy en día informan la historia del presente, de lo que Michael Foucault ha definido como la onto-historia de la cultura que nos constituye como sujetos («What is Enlightenment?»). Desde la perspectiva de los estudios subalternos esta sería la onto-historia del intelectual como sujeto opresor.

Las políticas subalternas y las intervenciones revolucionarias obviamente no dependen ni se inspiran en la teoría académica. En el caso de Marcos, sin embargo, existe la posibilidad de que haya leído a Gramsci y quizás haya desarrollado una crítica de su concepto negativo de lo folklórico. En la entrevista con Blanche Petrich y Elio Henríquez de febrero 5 al 7 de 1994, Marcos evoca a Zapata en su crítica del vanguardismo del foquismo de inspiración cubana, predominante en la guerrilla de los años setenta, «nuestra tutoría militar viene de Villa, principalmente Zapata, y de lo que no debió hacerse de las

guerrillas de los setenta, es decir, empezar con un movimiento militar localizado y esperar a que las bases se fueran sumando paulatinamente o iluminadas por ese foco guerrillero» (*La Jornada*, 5-7 de febrero 1994).

A manera de coda quisiera subrayar que mi acercamiento a lo folklórico y lo imposible no presupone la transparencia que Gayatri Spivak les critica a Foucault y Deleuze cuando estos afirman que los subalternos «saben mejor [que los intelectuales] y ciertamente lo saben decir muy bien» [know far better than [the intellectual] and they certainly say it very well] (citado por Spivak, «Can the Subaltern Speak?» 274). Frente a representantes del gobierno que sistemáticamente folkloriza al discurso zapatista en las negociaciones, el EZLN ha manifestado plena conciencia de que la posibilidad de sus demandas de justicia, democracia y libertad reside paradójicamente en la imposibilidad de ser entendidos. El punto de partida no es según la formulación de Foucault y Deleuze que «lo saben decir muy bien» sino que «no pueden hablar» y «escogen no aprender a hablar», en efecto, exigen que el poder aprenda a hablar con ellos. Esta posición no está quizás en ningún lugar mejor articulada que cuando la Comandante Trinidad escogió dirigirse a la delegación del gobierno en tojolabal y después preguntarles en español si todo había quedado claro (ver Vera Herrera). En lugar de ver en la intervención de Trinidad un gesto simbólico sobre la dificultad de negociar en otra lengua que la propia, debiéramos visualizarla en términos de una alegoría sobre la inevitable subalternización del discurso indio por la torpeza intelectual del gobierno. Obviamente su denuncia de la situación opresiva de las mujeres y los niños viviendo bajo la ocupación militar de la Selva no puede ser entendida como una mera cuestión de traducción, sino como una plena conciencia de que tan profundamente está arraigada la actitud colonialista que no puede aceptar que una india vieja tuviera algo que decir y lo pudiera articular. Esta alegoría de la imposibilidad de la comunicación implica que el «Sujeto de occidente», no solo está muerto teóricamente como lo postula el posestructuralismo, sino que su defunción en la práctica se logrará solo a partir de luchas específicas que hagan manifiesto su visión del mundo colonialista (entiéndase racista, sexista, clasista) que permanece oculta en su pretendida universalidad. En mi discusión de los discurso zapatistas he mencionado y criticado aspectos teóricos del pensamiento de Gramsci, Guha, Foucault y Spivak, entre otros. Mi propósito no ha sido el de interpretar el zapatismo en términos de estos pensadores, sino mantener un diálogo en el que se dé una crítica de los discursos que producimos como intelectuales privilegiados. ▀

## OBRAS CITADAS

- Banjamin, Walter, «Theses on the Philosophy of History», *Illuminations*, Trad. Harry Zohn, New York, Schocken, 1969, 253-264.
- Banjamin, Walter, «Critique of Violence», *Reflections*, Trad. Edmund Jephcott, New York, Schocken, 1986, 277-300.
- Beverley, John and José Oviedo. eds., *The Postmodernism Debate in Latin America*, Especial i issue, boundary 2 20,3 (1993).
- Collier, George A., *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Oakland, CA, A Food First Book, 1994.
- Derrida, Jacques, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Trad. Peggy Kamuf, New York, Routledge, 1995.
- Escobar, Arturo, «Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements», *Social Text* 31/32 (1992), 20-56.
- EZLN: Documentos y comunicados. 1 de enero/ 8 de agosto de 1994*, Prólogo de Antonio García de León, Crónicas de Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska, México, Ediciones Era, 1994.
- Foucault, Michel, «What is an Author?» *The Foucault Reader*, Ed. Paul Rabinow, New «What is Enlightenment? *Ibid.*, pp. 32-50.
- Foucault, Michel, «Founding Statement/Latin American Subaltern Studies Group», Beverley y Oviedo, *Postmodernism Debate*, pp. 110-121.
- Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, Ed. y trad. Quentin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971.
- Guha, Ranajit, *Elementary Forms of Peasant Insurgency*, Dehli, Oxford UP, 1983.
- Guha, Ranajit, «The Prose of Counter-Insurgency», Guha and Spivak, *Selected Subaltern Studies*, pp. 45-86.
- Guha, Ranajit, Gayatri Chakravorty Spivak, eds. *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford UP, 1988.
- Guillermoprieto, Alma, «The Shadow of War», *The New York Review of Books* XLII: 4 (1995): 34-43.
- La Guillotina* 30 (Marzo-Abril 1995).
- Las Casas, Bartolomé de, «El Tratado de las Doce Dudas», *Obras completas*, Ed. J.B. Lassegue, O.P., vol. 11.2, Madrid, Editorial Alianza, 1992.
- Le Bot, Yvon, *Le rêve zapatiste*, Paris, Seuil, 1997.
- Negri, Antonio, y Michael Hardt, *Labor Of Dionysus: Communism as Critique of the Capitalist and Socialist State-Forms*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- Rabasa, José, «Aesthetics of Colonial Violence: The Massacre of Acoma in Gaspar de Villagrà's Historia de la nueva México» *College Literature*, 20-3 (1993), 96-114.
- Rabasa, José, «Pre-Columbian Pasts and Indian Presents in Mexican History», Rabasa, Sanjinés y Carr. *Subaltern Studies in the Americas*. N/p.
- Rabasa, José, Javier Sanjinés C., y Carr, Robert, eds. *Subaltern Studies in the Americas. Dispositio/No. 46* (1994; publicado en 1996).

- Romero, César, *Marcos: ¿Un profesional de la esperanza?* México, Editorial Planeta, 1994.
- Ross, John, *Rebellion from the Roots: Indian Uprising in Chiapas*, Monroe, Maine, Common Courage Press, 1995.
- Seler, Eduard, «Wall Paintings of Mitla: A Mexican Picture Writing in Fresco», *Eduard Seler: Collected works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 4 vols. Trad. Charles P. Bowditch. Culver City, CA, Labyrinthos, 1990-1993, I. 247-324.
- Spivak, Gayatri, «Can the Subaltern Speak?» *Marxism and the Interpretation of Culture*, Ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana, U of Illinois P, 1988, pp. 271-313.
- Spivak, Gayatri, «Supplementing Marx», *Whither Marxism?: Global Crises in International Perspective*, Ed. Bernd Magnus y Stephen Cullenberg, New York, Routledge, 1995.
- Trejo Delarbre, Raúl, ed., *Chiapas: la guerra de las ideas*, México, Editorial Diana, 1994.
- Vera Herrera, Ramón, «Relojes japoneses», *Ojarasca* 44 (1995), 20-25.