

# ¿La rebelión del movimiento zapatista como farsa de la Revolución Mexicana?

*Juan Diez\**

Quien ha visto la esperanza, no la olvida. La busca bajo todos los cielos y entre todos los hombres. Y sueña que un día va a encontrarla de nuevo, no sabe dónde, acaso entre los suyos.

OCTAVIO PAZ

Desde su aparición pública, el primero de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) apeló a los efectos de las imágenes, los símbolos, la historia y los mitos. Para Marx, un rasgo presente en todas las revoluciones es la evocación del pasado para legitimar las nuevas luchas. Al actuar de esta manera, los grandes hechos de la historia parecen producirse dos veces: una vez como tragedia y otra como farsa. De cualquier manera, la idea que recorre este artículo es analizar que la evocación de la historia y sus símbolos por parte del EZLN no significa que la historia se repite, ni tampoco el conjuro a la tradición supone quedar atrapados en el pasado. Para ello, se exploran algunas características del discurso y el accionar zapatistas, así como de la singular historia, cultura e identidad mexicanas.

PALABRAS CLAVE: Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Revolución Mexicana, historia, cultura, identidad.

\* Licenciado en ciencia política por la Universidad de Buenos Aires y magíster en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín. Docente e investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires [juand@sociales.uba.ar].

Since its public appearance in January 1994, the Zapatista Army of National Liberation (EZLN) appealed to the effects of the images, symbols, history and myth. Following Marx, all the revolutions evoke the past to legitimize the new struggles. By doing so, the great events of history seem to occur twice: as tragedy and as farce. However, the proposal of this article is to analyze that the evocation of history and its symbols by the EZLN doesn't mean that history repeats, nor the calling of traditions supposes to remain trapped in the past. To do so, this paper explores some characteristics of zapatista discourse and action, also the unique Mexican history, culture, and identity.

KEY WORDS: Zapatista Army of National Liberation, Mexican revolution, history, culture, identity.

EL PRIMERO DE ENERO DE 1994, un ejército indígena tomó San Cristóbal de las Casas y otras ciudades del estado de Chiapas. En ese amanecer del nuevo año, México y el mundo se despertaron con el grito de guerra del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Desde ese primer día, el EZLN apeló a los efectos de las imágenes, los símbolos, la historia y los mitos, haciendo del discurso su principal arma.

Fue precisamente Marx quien observó que las revoluciones siempre recurren al pasado histórico para buscar el lenguaje, los ideales y las pasiones para llevar a cabo sus luchas presentes.

Cuando éstos [los hombres] se disponen precisamente a revolucionarse y a revolucionar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestado sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para [...] representar la nueva escena de la historia universal [Marx, 1995:9].

Al actuar de esa manera, los grandes hechos de la historia parecen producirse dos veces: una vez como tragedia y otra vez como farsa. Así, Lutero se disfrazó del apóstol Pablo, la Revolución francesa de 1789-1814 se vistió alternativamente de República y de Imperio romanos, el sobrino se puso la

ropa del tío.<sup>1</sup> En el año de su centenario cabe preguntarse: ¿la rebelión indígena de 1994 se enmascaró de Revolución Mexicana de 1910?, ¿el levantamiento chiapaneco no es más que una farsa de la vieja Revolución?

Ciertamente el movimiento zapatista toma prestado nombres, lemas y ropajes de la Revolución Mexicana de principios del siglo XX. De todas maneras, la idea que recorre este trabajo es que esto no significa que la historia se repite, ni tampoco el conjuro a la tradición supone quedar atrapados en el pasado. Por el contrario, la recuperación de los símbolos, las luchas y los acontecimientos del pasado abren la posibilidad para pensar y llevar adelante las luchas actuales. No se trata de una simple conmemoración de hitos pasados. Al apelar a esos elementos, la rebelión zapatista no sólo buscó –y consiguió– darle legitimidad a sus demandas, sino, sobre todo, tendió puentes con otros sectores y personas de la sociedad, evitando que el conflicto quedara reducido al ámbito local. Con la referencia a la historia e identidad mexicanas, las y los zapatistas se expresan en un lenguaje conocido por todas y todos que les permite construir lazos y alianzas con otras organizaciones, grupos y personas. ¿Cómo es que logra esto el EZLN? Quizá, parte de la respuesta haya que buscarla no sólo en las características del discurso zapatista, sino también en la singularidad de la historia y cultura mexicanas.

### **Bajo las formas occidentales viven las culturas indígenas**

México es un país particular, en más de un sentido. Sin lugar a dudas, parte de su singularidad está en su historia.

“Bajo las formas occidentales laten todavía las antiguas creencias y costumbres. Esos despojos, vivos aún, son testimonios de la vitalidad de las culturas precortesianas” (Paz, 1999:98). Entre estas culturas, las y los aztecas son los últimos en asentarse en el centro de México alrededor del año 1300 d.C. Cuando éstos llegaron a controlar la mayor parte del territorio no sustituyeron las tradiciones y costumbres de los pueblos preexistentes, sino que las recubrieron con formas políticas y religiosas más o menos uniformes. Así como una pirámide azteca cubre muchas veces una construcción más antigua,

<sup>1</sup> De esta manera se refiere Marx a Luis Bonaparte y a Napoleón Bonaparte, respectivamente.

la unificación política solamente afectó a la superficie, dejando en buena medida intactos los pueblos anteriores. Esta misma superposición llevaron a cabo los españoles cuando llegaron al actual territorio mexicano:<sup>2</sup> sobre los templos y edificios indígenas, los conquistadores españoles construyeron sus iglesias. Esta práctica tiene una consecuencia fundamental en México, las distintas etapas históricas superpuestas llegan hasta la actualidad, no sólo en la arquitectura sino también en la gente, en las mexicanas y mexicanos y en su memoria. Al igual que para los arqueólogos, quienes estén interesadas e interesados en la historia mexicana, tienen el trabajo bastante facilitado. Basta escarbar un poco en las construcciones como en la memoria –en algunos casos, ni siquiera eso, ya que está a la vista– para encontrar partes todavía vivas de las culturas indígenas, de la Conquista, de la Colonia, de la Independencia, de la Revolución.

En cierta forma, no mucho más –ni mucho menos– que eso hizo el EZLN. El discurso y accionar zapatistas muestran de manera admirable cómo un movimiento popular puede apropiarse y, por tanto, resignificar una tradición histórica fuertemente arraigada en la sociedad para legitimar sus luchas presentes. De cualquier manera, la historia mexicana no deja de ser, en este sentido, un caso ejemplar: una larga cadena de signos que apuntan a otros acontecimientos o figuras. Así, por ejemplo, el sitio de Cuautla de mayo de 1911, donde se produce la primera victoria zapatista, se asocia en la memoria popular mexicana al sitio de Cuautla de mayo de 1812, en medio de las luchas independentistas. El EZLN retoma este recurso: la Marcha por la Dignidad Indígena hacia la Ciudad de México de principios de 2001 para reclamar el reconocimiento constitucional de los derechos y cultura indígenas, evocó el camino que el Ejército Libertador del Sur encabezado por Emiliano Zapata había hecho en 1914.

Pero no es sólo ese elemento de la historia el que recuperan las y los rebeldes chiapanecos. Al poco tiempo de la Independencia, cada una de las nuevas naciones americanas tuvo una Constitución liberal y democrática, al menos en la letra. Si en Europa esas leyes reflejaban una realidad histórica determinada, en nuestro continente no expresaban ninguna realidad; más

<sup>2</sup> En realidad, no exactamente la misma, ya que sería desconocer la destrucción y desestructuración de gran parte de la población y de las sociedades indígenas que significó la Conquista.

aún, buscaban más bien ocultarla, negarla. De este modo, “la mentira política se instaló en nuestros pueblos casi constitucionalmente” (Paz, 1999:134). A partir de ese momento, surge en México una larga tradición de lucha contra la mentira constitucional, sucesivos levantamientos que ponen en evidencia las profundas diferencias entre la letra y la realidad. Aunque resulte sorprendente —nada tendría que sorprender en la historia mexicana—, esa tradición se inicia con Porfirio Díaz contra Benito Juárez, sigue con Francisco I. Madero contra el mismo Díaz y llega hasta el levantamiento zapatista de 1994 contra la mentira priísta.<sup>3</sup>

Siguiendo con la historia, los gobiernos liberales de mediados del siglo XIX, durante el periodo conocido como la Reforma, concluyen el movimiento iniciado por la Independencia y le otorgan su verdadera significación al fundar una nueva sociedad sobre los principios del liberalismo. En esa misma línea, unos años más tarde, el porfiriato no hace más que consolidar esos principios mediante la introducción de la filosofía positivista. Como claros exponentes de la modernidad, las ideas positivistas buscaban romper con la tradición y fundarse en principios universales. La modernización que lleva adelante Porfirio Díaz, en la que la propiedad de la tierra se concentra en pocas manos, la clase terrateniente se fortalece y la consolidación del Estado avasalla las autonomías locales, no podía deparar en otra cosa que en la Revolución.

Así, si bien el proceso revolucionario se inicia en 1910 como una exigencia de cumplimiento de la Constitución bajo el lema de “sufragio efectivo y principio de no-reelección” levantado por Madero en el Plan de San Luis, al poco tiempo se transforma en una lucha en la que participan todas las fuerzas sociales del México de entonces. Para Octavio Paz, una de las características de este acontecimiento es la ausencia de programas previos, aportándole originalidad y autenticidad populares:

La Revolución apenas si tiene ideas. Es un estallido de la realidad: una revuelta y una comunión, un trasegar viejas sustancias dormidas, un salir al aire muchas ferocidades, muchas ternuras y muchas finuras ocultas por el miedo a ser [Paz, 1999:134].

<sup>3</sup> Sobre la apelación del zapatismo a la Constitución, véase la siguiente nota al pie.

No importa que varios autores y autoras se hayan dedicado a demostrar los antecedentes ideológicos y la existencia de programas fuertemente influidos por ideas socialistas, anarquistas, anarco-sindicalistas y liberales. Ni tampoco que la más popular figura de la Revolución, Emiliano Zapata, haya sido quizá quien tuvo más influencias de esas ideas, como se puede ver en el Plan de Ayala y otras leyes zapatistas. Las mexicanas y mexicanos no lo creen. Para ellas y ellos, la mexicana no sólo fue la primera revolución del siglo XX sino que, tal vez por esa misma razón, no se inspira en nada anterior. En todo caso, se basa tan sólo en su propia historia y tradición, lo que la convierte en un hecho puramente mexicano. La Revolución Mexicana “consiste en un movimiento tendiente a reconquistar nuestro pasado, asimilarlo y hacerlo vivo en el presente” (Paz, 1999:160). Si la Reforma y el porfiriato intentan crear una nación mexicana contra su pasado, la Revolución inventa un México tendiente a recuperarlo. Pero no concluye ahí, el proyecto y su alcance son mucho más amplios: extiende la nación a clases y partes del territorio que ni la Colonia ni los sucesivos gobiernos habrían podido –o querido– incorporar. Más que el acontecimiento traumático de la Conquista, o la Independencia, es la Revolución la que construye la tan particular identidad y nacionalismo mexicanos.

Sin estos precedentes, quizás no se explique la insistencia del EZLN, sobre todo en los primeros comunicados, por rechazar toda influencia de ideas extranjeras y presentar su movimiento como inspiración de experiencias y personajes vernáculos: así, si bien las y los dirigentes zapatistas reconocen haber leído a Marx, Lenin o Mao, sus referentes son Hidalgo, Morelos, Villa y Zapata; la organización de su ejército no se basa en las guerrillas de Nicaragua, El Salvador o Guatemala, sino en el ejército villista y en la idea de “pueblo en armas” zapatista para los aciertos y, para los errores, en las guerrillas mexicanas de la década de 1970; la toma de San Cristóbal de las Casas del primero de enero de 1994 no fue una copia de la ofensiva del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) a San Salvador en 1989, se inspira en el ataque de Pancho Villa a Ciudad Juárez (EZLN, 1994:84-91).

La derrota del Ejército Libertador del Sur de Zapata y de la División del Norte de Villa por el Ejército Constitucionalista de Venustiano Carranza, estuvo hábilmente acompañada por la incorporación de las demandas de los primeros en el proyecto de reconstrucción nacional emprendido por este último. Al actuar de este modo, “la dirección del Ejército Constitucionalista

sufrió una transformación: surgió triunfante de la guerra civil, pero quedó comprometida con banderas que en un principio le eran ajenas, que en adelante le serían propias, y que constituirían sus bases primordiales de sustentación política” (Leal, 1991:178). Este cambio quedó cristalizado en la Constitución de 1917, que selló así un nuevo pacto social y sentó las bases del nuevo Estado mexicano. Quizá, teniendo este dato presente no sorprenda que las y los zapatistas se hayan levantado en armas, no contra la legalidad, sino recurriendo a ella.<sup>4</sup>

El régimen posrevolucionario de Álvaro Obregón articuló una coalición entre obreros y campesinos para estabilizarse y legitimarse; y lo hizo hablando en nombre de la Revolución. De esta manera, quedó preso de ese apoyo social y de la Revolución misma: revolución que, desde entonces, se convirtió a partir de la propaganda oficial en una revolución ininterrumpida bajo la dirección del Estado mexicano. Ningún gobierno pudo desprenderse del todo de esa referencia. Tuvieron que seguir hablando en nombre de ella como fuente de legitimidad. Esta dependencia se refleja de manera patente en los distintos nombres que tomó el partido de Estado: creado en 1929 con el nombre de Partido Nacional Revolucionario, pasó a llamarse Partido de la Revolución Mexicana en 1938 bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas, para finalmente adoptar en 1946 la contradictoria denominación –y tal vez por eso la más mexicana– de Partido Revolucionario Institucional.

A su vez, las historias de la Revolución, sus hazañas, sus derrotas y sus experiencias siguieron viviendo en el imaginario y la memoria del pueblo mexicano. Pero no sólo en la memoria, sino también en la materialidad de los murales de Rivera, Orozco y Siqueiros; en las canciones populares, los corridos; y en la literatura a través de los relatos populares, las novelas y la poesía de la Revolución.

<sup>4</sup> Según la Declaración de la Selva Lacandona, “después de haber intentado todo por poner en práctica la legalidad basada en nuestra Carta Magna, recurrimos a ella, nuestra Constitución, para aplicar el artículo 39 constitucional que a la letra dice: ‘La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de gobierno’. Por tanto, en apego a nuestra Constitución, emitimos la presente al ejército federal mexicano, pilar básico de la dictadura que padecemos, monopolizada por el partido en el poder y encabezada por el Ejecutivo Federal que hoy detenta su jefe máximo e ilegítimo, Carlos Salinas de Gortari” (EZLN, 1994:5-6).

De esta manera, es difícil ver a la Revolución como un asunto cerrado. La imagen recurrente de la revolución interrumpida o congelada,<sup>5</sup> da cuenta de un proceso detenido en el tiempo y, por tanto, abierto, susceptible de seguir su curso. En este sentido, ¿no podría verse a la rebelión zapatista de Chiapas, no como una repetición, sino más bien como una continuación, un “descongelamiento” de la Revolución?

### “Somos producto de quinientos años de lucha”

En sus declaraciones y comunicados, el recurso a la historia cumple una importante función en la construcción de la identidad del EZLN. A partir de la reapropiación de la historia, establece su filiación con movimientos y personajes presentes en el imaginario social mexicano. La primera Declaración de la Selva Lacandona, su carta de presentación, empieza de esa manera:

Somos producto de quinientos años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo estadounidense, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros [EZLN, 1994:5].

La referencia a los 500 años no es casual. Si el EZLN hubiera querido ser exacto, tendría que haber dicho 502 o 475, teniendo en cuenta que Hernán Cortés llegó al actual territorio de México en 1519. El “error” no se debe a la simplificación o a la facilidad de un número redondo, sino que tiene su explicación en función de la construcción de su identidad: con la mención a los 500 años, las y los zapatistas apelaron a una identidad indígena consolidada y exaltada en torno a los debates que se dieron en México y en todo el continente para la conmemoración del quinto centenario de la llegada de los españoles a América. Pero, no es sólo la identidad indígena la que constituye al movimiento

<sup>5</sup> Me refiero a los títulos del libro de Adolfo Gilly (1994) y de la película de Raymundo Gleyzer (1970), respectivamente.

zapatista. A ese dato sigue una serie de referencias a la Independencia, la Reforma, el porfiriato, Villa, Zapata que lo liga al resto de las mexicanas y mexicanos. Se trata de la evocación a una comunidad de acontecimientos, personajes e intereses nacionales que se funda menos en el enunciado de valores abstractos que en el pasado histórico, inventado, imaginado y reconstruido en la memoria colectiva. Ese pasado histórico que se materializa en los símbolos patrios, donde se entrelaza la historia indígena con la historia nacional, tal como resaltan, al tiempo que recuperan, las y los zapatistas:

[...] la bandera del águila devorando una serpiente, la bandera del blanco al que flanquean el verde y el rojo, la bandera que en su centro declara sin rubor nuestras raíces indígenas, la bandera que debe ser continuamente rescatada del secuestro al que la someten el grupo de criminales que habitan el Palacio Nacional, la bandera que nos hace hermanos, la bandera mexicana [*La Jornada*, 1 de octubre de 1995].

La identidad del movimiento zapatista tiene así un carácter relacional: no está dada por sí misma sino en relación a *otro*. En ese sentido, Ernesto Laclau (1996) señala que, para el caso de la identidad política, ese otro toma la forma de pura amenaza, pura negatividad. Ese otro como significante de la absoluta negatividad opera, al mismo tiempo, como condición de posibilidad e imposibilidad de la identidad. En el caso del zapatismo, puede verse también una misma continuidad histórica de aquello que demoniza para significarse a sí mismo:

Son los mismos que se opusieron a Hidalgo, a Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero invasor, son los mismos que trajeron un príncipe europeo a gobernarnos, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfiristas, son los mismos que se opusieron a la extracción petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismo que hoy nos quitan todo, absolutamente todo [EZLN, 1994:5].

Siguiendo con Laclau, toda identidad aparece entonces constitutivamente dividida: por un lado, cada diferencia se expresa a sí misma como diferencia respecto de los otros elementos del conjunto; por el otro, cada una de esas

diferencias se cancela al entrar en relación de equivalencia con el resto de las partes. Desde esta perspectiva, la identidad del movimiento zapatista también aparece dividida: como diferencia (indígena) y como equivalencia (mexicana) que elimina la identidad diferencial. Pero, es justamente contra este tipo de construcción de la identidad que se rebelan las y los zapatistas, como se refleja en una de sus principales demandas de ser reconocidas y reconocidos como mexicanas y mexicanos, sin dejar de ser indígenas. Entonces, más que de diferencia, convendría hablar de particularidad. Ésta no se define por oposición a un *otro* excluido, sino a partir del ámbito de intereses históricos determinados en diálogo con otras particularidades (Levi, 2000). Así, mediante la reapropiación de la historia por parte del discurso, realizan un doble movimiento: por un lado, apelan a esos lugares comunes dentro de la historia mexicana, donde se articulan la historia indígena y la historia nacional; por otro, afirman la presencia y la identidad indígena construida y consolidada a lo largo de esa historia. En otras palabras, buscan la construcción de una identidad colectiva que no signifique la pérdida de la identidad particular, a partir de un diálogo con el resto de particularidades que conforman México. Esa posibilidad de diálogo está dada ya desde la conformación del propio movimiento zapatista que no se construye a partir de una identidad indígena cerrada, sino más bien de una constelación (Holloway, Matamoros y Tischler, 2008), donde se articulan varias experiencias de lucha de las comunidades indígenas, de las guerrillas, de la teología de la liberación, de los movimientos populares mexicanos. La combinación de imágenes modernas y símbolos antiguos en el discurso zapatista ponen de manifiesto que no pretenden el regreso a un pasado de esplendor indígena que ya fue o que en muchas ocasiones nunca existió, sino que proponen la construcción de una modernidad compartida que constituya una realidad donde puedan convivir múltiples identidades (Gilly, 1997) o “un mundo donde quepan muchos mundos”, como levantan como consigna las y los zapatistas.

### **La lucha por Zapata: “porque fue el dirigente campesino y revolucionario”**

Siendo la historia mexicana tan rica en héroes populares como Cuauhtémoc, Hidalgo, Morelos, Villa, ¿por qué el EZLN toma el nombre de Zapata? El

mayor Mario da una primera respuesta: “Porque Zapata fue el dirigente campesino y el revolucionario. Es el que nos amó y quiso dar la tierra a todos” (EZLN, 1994:88). Es el principal personaje de la Revolución mexicana, que luchó por la misma causa que ahora retoman las y los rebeldes chiapanecos: la lucha por la tierra. Pero, como expresa este indígena tzeltal miembro del EZLN, además del mismo interés, los une otro elemento no menos importante, pero a veces poco tenido en cuenta en la constitución de identidades colectivas: un lazo afectivo (Aminzade y McAdam, 2001).

Enrique Rajchenberg y Catherine Héau-Lambert (1996) proponen otra razón para entender la adopción del nombre de Zapata. De todos los líderes revolucionarios, sólo Zapata y Villa se mantienen como figuras indiscutibles, y esto se explica, en parte, porque se mantuvieron en una posición ajena al poder. Es esta misma posición la que adoptan ahora las y los zapatistas: sus acciones no apuntan a la toma del poder, sino a ejercerlo. El objetivo es construir las condiciones que hagan posible el ejercicio real de la ciudadanía, tal como sucedió entre 1914 y 1918 en el estado de Morelos.

Pero hay un dato más, Zapata y Villa son asesinados por el gobierno. Mientras Villa es asesinado en su automóvil en 1923, una vez concluido el proceso revolucionario, en el caso de Zapata, muere a caballo, acorralado y a traición. “Es el símbolo de quien no capitula en la defensa de los valores que sustentan la rebeldía” (Rajchenberg y Héau-Lambert, 1996:44-45).

Al mismo tiempo, como todo símbolo, también es un mensaje para todas las mexicanas y mexicanos. Dado el proyecto político zapatista, y como condición necesaria para poder llevarlo adelante, las y los rebeldes chiapanecos necesitan plantear su lucha, no como la de un grupo aislado, sino como una lucha del pueblo mexicano en su conjunto. De ahí que, para el sociólogo mexicano Pablo González Casanova (1995):

[...] el hecho mismo de llamarse zapatistas y revolucionarios es de por sí un mensaje a todos los campesinos y a todos los mexicanos, pues en el subconsciente colectivo de México y en la educación sentimental, genuina y falsa de los mexicanos, todos nos sentimos zapatistas y todos somos revolucionarios.

La historia constituye en México un referente obligado del discurso político y un lenguaje conocido por todas y todos. Las confrontaciones de

proyectos políticos se dirimen en la arena de la historia, o mejor, a partir de interpretaciones de la historia. Esto explica, tal como señala José Pablo Feinmann (1982), que haya tantas interpretaciones del pasado histórico como proyectos políticos en el presente. En este sentido, no hay un solo Zapata, no hay una sola interpretación de él, y justamente por eso la figura del jefe del ejército suriano está sujeta a constantes disputas.

Pero, entonces, retomando una de las ideas que se expuso al principio de la argumentación sobre la particularidad de México: ¿está en su historia o mejor sería pensar que reside en las interpretaciones que se hicieron de ésta? Habiendo tantas interpretaciones como proyectos políticos, ¿es posible seguir sosteniendo que México tiene *una* historia singular? Aunque la cuestión también podría plantearse de forma inversa: si existe una historia mexicana que hace a su idiosincrasia es porque se planteó un proyecto en tal sentido.

Terminada la Revolución, con el asesinato de Zapata y la derrota de Villa, Obregón se vio en la difícil tarea de estabilizar y legitimar el nuevo régimen surgido tras diez años de luchas. Tal como lo habían demostrado dramáticamente los anteriores intentos, la pura fuerza no bastaba. En ese sentido, tal vez al Estado posrevolucionario le quepa la figura de narrador mejor que a cualquier otro (Piglia, 2000).<sup>6</sup> El nuevo Estado halló la solución a su déficit de cohesión social y política mediante la centralización de relatos y la agrupación *post mortem* de personajes que en vida habían sido rivales y portadores de proyectos, incluso, antagónicos. Madero y Carranza —quien intentó sin éxito, y quien logró el asesinato de Zapata, respectivamente— aparecen, así, en la propaganda oficial junto a éste. Así también Carlos Salinas de Gortari pudo anunciar la reforma constitucional del artículo 27, que puso fin a la reforma agraria, con un retrato del jefe del Ejército Libertador del Sur detrás de él. Ese mismo presidente que viajó durante su mandato en un avión llamado Emiliano Zapata y que tiene un hijo, cuyo nombre no es otro que Emiliano.

Sin embargo, a partir del primero de enero de 1994, la imagen de Zapata fue reapropiada por el discurso del EZLN. Zapata dejaba de ser compartido con

<sup>6</sup> Retomando una idea de Paul Valéry, Ricardo Piglia sostiene que la fundación de un orden por parte del Estado no sólo se basa en la fuerza, sino en la capacidad de crear ficciones. Vista la sociedad como una trama de relatos, el Estado busca siempre centralizar esas historias, narrarlas, reescribirlas, tratando de imponer una cierta manera de contar la realidad.

los gobernantes, para pasar a ser un símbolo de las y los rebeldes chiapanecos y de los demás grupos rebeldes en todo México. “Si Zapata viviera, con nosotros estuviera”, se podía escuchar en las movilizaciones y caravanas de apoyo, sin que importara mucho caer en un error de conjugación, ya que es bien sabido que en la guerra simbólica todas las armas lingüísticas son válidas. En forma paralela al alzamiento armado, las y los zapatistas iniciaron otra batalla contra el gobierno con el fin de arrebatarle los símbolos que monopolizó durante años (Volpi, 2004). Así, la disputa por Zapata constituyó uno de los primeros triunfos del movimiento zapatista. Después del levantamiento, Salinas de Gortari optó por hablar ante las cámaras de televisión con un retrato diferente, pero sin que dicho cambio quedara librado al azar en cuanto al significado: el nuevo retrato fue el de Carranza, quien en 1919 mandó asesinar a Zapata (Rajchenberg y Héau-Lambert, 1996).

A las y los indígenas chiapanecos, ese cambio los tiene sin cuidado. Saben que Zapata no muere tan fácilmente. Mientras siga la lucha por la tierra, Zapata seguirá viviendo.

### **¿Los muertos realmente mueren en México?**

Como en el conocido principio de la física que aprendemos en la escuela, en México, nada se pierde, todo se transforma. Y no se trata de una simple analogía o metáfora. Según la cosmovisión indígena, los muertos se funden al aire, a la tierra, al fuego, al agua, a las sustancias creadoras del universo. Para las y los antiguos mexicanos no existía oposición entre muerte y vida. La vida se prolongaba en la muerte, y a la inversa: muerte y vida eran dos fases de un ciclo que se repetía infinitamente. La vida desembocaba indefectiblemente en la muerte, su complemento.

Sin embargo, esta visión sobre la muerte no es exclusividad de las y los indígenas, tal como lo muestra la celebración del día de los muertos en el México contemporáneo. El 2 de noviembre, los espíritus de los muertos vuelven a la tierra de los vivos. Para tal ocasión, se arma en todo el país una verdadera fiesta para las y los muertos, con sus comidas y bebidas favoritas, cigarrillos, calaveras de azúcar, esqueletos de colores armados con fuegos artificiales. Sin embargo, esta celebración no es una simple continuación de la tradición indígena hasta nuestros días. Como en tantos otros aspectos de

la vida mexicana, es el producto del sincretismo. Incluso, el culto a la muerte se resignifica:

El mexicano desprecia la muerte. Pero eso es poco para él. El mexicano se burla de la muerte [...] Ya no es el culto a la muerte en medio de la inmóvil eternidad de la piedra ni la temible madre de los dioses. ¡No! Es superar la muerte burlándose de ella [Eisenstein, 1932].

Asimismo, esta particular noción de la muerte tiene expresión en el tan singular nacionalismo mexicano. O si no, cómo entender el tradicional grito: ¡Qué viva México! En este sentido, la apelación a la nación que hacen las y los zapatistas tiene un significado particular, no es a algo abstracto que sólo existe en la cabeza de las y los mexicanos, sino un elemento vivo:

La patria, no es idea que está entre letras y libros; la patria que queremos todos, tiene que nacer otra vez. En nuestros despojos, en nuestros cuerpos rotos, en nuestros muertos y en nuestra esperanza tendrá que levantarse otra vez esta bandera [EZLN, 1994:225].

Canciones, fiestas, juegos y relatos populares expresan esta particular noción de la muerte. Según el relato popular, hay días en que la silueta de Zapata se destaca claramente en la cima de los cerros. A su vez, la concepción cíclica del tiempo diluye la distinción entre muerte y vida en los corridos mexicanos: “Arroyito revoltoso, ¿qué te ha dicho aquel clavel? –Dice que no ha muerto el jefe, que Zapata ha de volver”. En las canciones de la Revolución, la figura de Zapata trasciende su muerte biológica, adquiriendo una dimensión propia en el imaginario popular.

### Tierra y libertad: “La lucha sigue, Zapata vive”

Después de Emiliano Zapata y contra las reformas al artículo 27,<sup>7</sup> el EZLN sigue la lucha por tierra y libertad, en una línea de continuidad con los movimientos

<sup>7</sup> La reforma del artículo 27 puso fin al reparto agrario y permitió la compra-venta de tierras ejidales.

iniciados hace quinientos años. No obstante, la adopción de un rostro indígena no implica la idealización del pasado, ni la vuelta a los tiempos de esplendor de la cultura maya. No existe una exaltación del indígena puro, sino que el referente es el indígena rebelde, que resiste y lucha. Nuevamente, se trata de la apelación a una línea histórica de grandes luchas, relatos y memorias de grandes rebeldías, que van transmitiéndose de padres a hijos, de abuelos a nietos, procesándose a través de las generaciones (Argumedo, 1993); así, estas líneas genealógicas permiten ligar a quienes lucharon junto a Cuauhtémoc en la última gran resistencia azteca hacia 1522, con los numerosos levantamientos indígenas a partir de 1615 con los tepehuanes en Nayarit, al que le siguieron otros en Yucatán, los tarahumaras en Chihuahua, los indios laos, picuríes y tehecas en Santa Fe y hacia 1689, otras insurrecciones de los tabarís y tepehuanes de Nayarit; de esos troncos familiares originarios nacerían quienes acompañaron a Hidalgo y Morelos en las luchas por la Independencia; un siglo más tarde, los nietos y biznietos de esos insurgente fueron liderados por, y dieron origen a, las figuras de Villa y Zapata durante la Revolución Mexicana; sobre el apoyo de la generación siguiente pudo Lázaro Cárdenas profundizar la reforma agraria y llevar a cabo la expropiación petrolera entre 1934 y 1940, y finalmente, son los hijos y nietos quienes forman la base social de la rebelión zapatista de 1994, sintetizando cinco siglos de historia mexicana.<sup>8</sup>

El zapatismo plantea varias maneras de entender el pasado, si por un lado aparece uno que vuelve insistentemente como recurso para legitimar sus acciones y su proyecto, por otro resalta los cambios del hoy respecto del ayer. La tradición no es simple repetición del pasado en el presente: el pasado se reconstruye y actualiza según los requerimientos de los proyectos políticos del presente, dándole un sentido nuevo, original, incorporando elementos que no estaban —eran invisibilizados o habían quedado marginados. De esta manera, el movimiento zapatista no sólo retoma o reactualiza la Revolución Mexicana; al hacerlo, incorpora también nuevas ideas, otras formas alternativas

<sup>8</sup> Esta idea de una línea histórica de luchas transmitidas de generación en generación que llegan hasta la actualidad puede encontrarse en la letra de la canción “Mi abuelo”, del compositor mexicano Mario López: “Mi abuelo mató franceses/ y mi padre, federales./ Y yo tan sólo heredé/ un jacal y tres nopales./ Mi abuelo fue juarista/ y mi padre, zapatista./ Y yo siembro en tierra ajena, y eso que soy agrarista [...] En el campo vuelve a oírse/ al campesino gritando:/ ‘La tierra debe de ser/ de quien la esté trabajando”.

que se gestan en las propias disputas actuales. Zapata es el referente por excelencia de la lucha agraria. Sin embargo, esto no impide que el EZLN se permita reformular el contenido del conflicto por la tierra. En palabras del comandante Isaac:

Tendríamos que valernos en nuevas leyes hechas por el mismo pueblo y se tiene que hacer leyes nuevas para repartir la tierra, tal vez diferentes de como Zapata decía, de que a cada campesino se le dé un pedazo de tierra. Ahora entendemos de otra manera. Vemos que repartiendo un pedazo de tierra tal vez se va a acabar. Se necesita otra forma de trabajar, de organizarse [EZLN, 1994:32].

Los movimientos indígenas no son, como generalmente se afirma, una mera manifestación de fuerzas tradicionalistas o anacrónicas, opuestas a todo cambio. Los valores democráticos de las comunidades zapatistas no son propios del mundo prehispánico, sino una cultura política forjada, construida, en la resistencia al avasallamiento y al intento de aniquilación. Se da entonces la situación inversa al gatopardismo tan común entre los diferentes gobernantes mexicanos, donde las comunidades indígenas, para permanecer, se transforman.

El *capulli* era la forma básica de la propiedad comunal de la tierra antes de la Conquista. Durante la Colonia, las comunidades indígenas lograron mantener esa institución y sus propios derechos bajo la forma de repúblicas de indios, protegidas por las Leyes de Indias como contrapeso a la aristocracia terrateniente criolla. De todos modos, como vimos con la Constitución, siempre hay algunas diferencias entre el papel y la realidad. Luego de la Independencia, esta tradición de autogobierno sobrevivió y fomentó la resistencia indígena contra la mercantilización de la tierra impulsada por los distintos gobiernos liberales a partir de las Leyes de Reforma. Los pueblos indígenas se reúnen por asambleas y consultas donde se trataban todos los asuntos de la comunidad. A principios del siglo XX, estas prácticas se reactivaron a partir de la acción de Zapata en Morelos, ya que durante el porfiriato habían sido supeditadas a las decisiones de un funcionario distrital nombrado por el poder central, al tiempo que la ampliación del latifundio había absorbido gran parte de las tierras de los pueblos indígenas. Entre 1915 y 1918, luego de la derrota de Victoriano Huerta, el Ejército Libertador del

Sur controló y administró su región, dándose un gobierno que surgía desde las bases. Es esta situación la que resaltan actualmente las y los zapatistas al afirmar que “el trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría, son más que una tradición en zona indígena, han sido la única posibilidad de sobrevivencia, de resistencia, de dignidad y rebeldía” (EZLN, 1994:32).

Sólo si se acepta que la historia de México es la historia de la lucha por la tierra, cobra sentido la afirmación que hace Adolfo Gilly al sostener que “el ejido o su promesa, por extraño que parezca en un país donde la miseria campesina llega a extremos inenarrables y la violencia en el campo sigue proliferando como siempre, ha sido hasta ahora la prenda de un pacto nacional sobre el cual se basaron todos los demás” (Gilly, 1994:365). Mientras la reforma agraria siguiera presente en la letra del artículo 27 de la Constitución, la creencia se podía mantener, ya que siempre estaba la posibilidad de verse beneficiado en algún momento, a pesar de que el artículo fuera repetidamente burlado por los distintos gobernantes de México. Pero dicha creencia no pudo sostenerse más cuando la reforma agraria fue directamente negada del texto constitucional.

En noviembre de 1992, y teniendo como marco la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), el entonces presidente Salinas de Gortari mandó reformar el artículo 27, anunciando explícitamente el fin de la Revolución Mexicana. Renunciaba, así, a este importante elemento legitimador del que habían hecho uso y abuso todos los anteriores gobiernos, sin excepción. Sin embargo, el abandono de los símbolos y mitos de la Revolución, no dejaba al poder desnudo, ya que se los reemplazaba con otra ficción: la revolución tecnocrática que permitía el tantas veces añorado ingreso de México al Primer Mundo.

Desde esta perspectiva, el momento de emergencia del discurso zapatista no pudo ser mejor. No sólo porque al coincidir con la entrada en vigor del TLCAN hizo trizas el sueño salinista del triunfo de la revolución tecnocrática, sino, fundamentalmente, porque al recuperar el lenguaje y la mística de la Revolución Mexicana, vivos en la memoria de la mayoría de las y los mexicanos, pero que habían sido deliberadamente excluidos del discurso político oficial, se hizo de un arma insuperable.

Al renunciar al poder simbólico de la Revolución, el partido de la revolución institucionalizada negó parte de su nombre y terminó por perderlo

completamente, ya que perdió la centralidad y el equilibrio que había logrado conseguir durante más de seis décadas. Adelantándose escasos días a los hechos, Gilly concluye su libro diciendo:

Sólo un gran sobresalto de la nación, una movilización de todas sus fuerzas materiales y espirituales (y no otra cosa fue la Revolución Mexicana), le puede asegurar un nuevo equilibrio duradero. Como en la precedente gran conmoción de la conciencia nacional entre 1910 y 1940, ese proceso podría cubrir no años sino décadas, con rasgos inéditos y muy diversos a cuanto se haya conocido en el pasado, tanto como diversos es el mundo de cuyo dinamismo y turbulencia México forma parte inextricable. Si esto fuera así, las memorias de esos treinta años de la vieja revolución volverían a inspirar, mezclando como siempre las nuevas cuestiones con los antiguos mitos, el imaginario político de los mexicanos [Gilly, 1994:366-367].<sup>9</sup>

¿Acaso son palabras proféticas las de Gilly? Creo que más bien se trata de un conocimiento profundo de la cultura mexicana y del poder de sus símbolos. El mismo conocimiento que mostraron y muestran tener las y los zapatistas.

### **Preguntas para caminar**

Para Marx, un rasgo presente en todas las revoluciones burguesas es la resurrección de los muertos para glorificar las nuevas luchas. A diferencia de esas revoluciones, “la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir [...] debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido” (Marx, 1995:12-13). El cambio revolucionario sólo es posible cuando las mujeres y los hombres se liberan de sus tradiciones y atavismos a partir de una ruptura violenta con su pasado para poder actuar libremente y darse su propia conciencia. Ante la dificultad de actuar sobre lo hecho por otros que se transmite y perpetúa por la historia y la tradición, la única solución es romper con el pasado para realizar algo nuevo. A pesar de ser uno de sus principales

<sup>9</sup> Si bien la edición ampliada del libro se publicó en 1994, el texto está fechado el 29 de diciembre de 1993.

críticos, Marx queda preso de la modernidad positivista que establece como condición del progreso la ruptura con toda tradición, concebida como simple reproducción de tiempos pasados y, por tanto, siempre conservadora.

Por el contrario, las y los zapatistas recuperan y se reapropian de la historia y de una tradición de luchas y rebeldías. En la particular realidad mexicana, resulta difícil pensar en muertas y muertos que se dejen enterrar. Pero, además, lejos de ser obstáculo para la lucha revolucionaria, la reapropiación del pasado parecería ser justamente lo que posibilita la construcción de un futuro diferente. La historia permite trazar y orientar los proyectos, ajustándolos a las propias realidades y a las experiencias, que ayudan a conocer las fuerzas y limitaciones propias. “Los zapatistas no ocultan que miran hacia atrás para caminar hacia adelante” (Rajchenberg y Héau-Lambert, 1996:57). En realidad, un observador atento —o en su defecto, el estar acompañado de uno, como es el caso de quien escribe— habrá notado que las y los indígenas mexicanos, con el gesto de mover la mano hacia atrás por encima del hombro, no se están refiriendo al pasado, como lo entenderíamos las y los occidentales, sino al futuro. Y el futuro se ubica ahí, a nuestras espaldas, porque es justamente el futuro, y no el pasado, lo que no se puede ver, lo que se desconoce. Entonces, ¿se trata de mirar hacia adelante para caminar para atrás? En México nada está demasiado claro, siempre resultan más fáciles las preguntas que las respuestas. Será por eso que el movimiento zapatista insiste en “caminar preguntando”.

## Bibliografía

- Aminzade, Ronald y Doug McAdam (2001), “Emotions and contentious politics”, en Roland Aminzade, Jack Goldstone, Doug McAdam y Elizabeth Perry (eds.), *Silence and voices in the study of contentious politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Argumedo, Alcira (1993), *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires.
- Eisenstein, Sergéi (1932), *¡Que viva México!*, [película], Unión Soviética/Estados Unidos/México.
- EZLN (1994), *La palabra de los armados de verdad y fuego. Entrevistas, cartas y comunicados del EZLN*, Fuenteovejuna, México.

- Feinmann, José Pablo (1982), *Filosofía y nación. Estudios sobre el pensamiento argentino*, Pegasa, Buenos Aires.
- Geyzer, Raymundo (1970), *México: la revolución congelada* [película], Argentina.
- Gilly, Adolfo (1994), *La revolución interrumpida*, Colección Problemas de México, Era, México.
- Gilly, Adolfo (1997), *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, Era, México.
- González Casanova, Pablo (1995), “Causas de la rebelión en Chiapas”, *América Libre*, núm. 10, noviembre, Buenos Aires.
- Holloway, John; Fernando Matamoros y Sergio Tischler (2008), *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (1996). “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”, en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires.
- Leal, Juan Felipe (1991), “Notas sobre el nuevo Estado, 1915-1938”, en *La burguesía y el Estado mexicano*, Ediciones El Caballito, México.
- Levi, Julia (2000), *El pensamiento latinoamericano y la teoría crítica feminista: una articulación necesaria*, mimeo, Buenos Aires.
- Marx, Karl (1995), *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones de la Comuna, Montevideo, 1852.
- Paz, Octavio (1999), “El laberinto de la soledad”, en *El laberinto de la soledad. Postdata y Vuelta a El laberinto de la soledad*, FCE, México.
- Piglia, Ricardo (2000), “Una trama de relatos”, en *Crítica y ficción*, Planeta, Buenos Aires.
- Rajchenberg, Enrique y Catherine Héau-Lambert (1996), “Historia y simbolismo en el movimiento zapatista”, *Revista Chiapas*, núm. 2, Ediciones Era, México.
- Volpi, Jorge (2004), *La guerra y las palabras. Una historia del alzamiento zapatista de 1994*, Seix Barral, Barcelona.

## Páginas electrónicas

*La Jornada* [[www.jornada.unam.mx](http://www.jornada.unam.mx)].

Recibido el 9 de abril de 2010  
Aceptado el 1 de septiembre de 2010